

Médiévales
Langues, Textes, Histoire

44 | 2003
Le diable en procès

Le diable en procès

Démonologie et sorcellerie à la fin du Moyen Âge



Éditeur
Presses universitaires de Vincennes

Le diable en procès

Martine Ostorero et Étienne Anheim

1 Mettre « le diable en procès », telle est l'ambition de ce numéro thématique portant sur la démonologie et la sorcellerie[1]. En cela, nous suivons les hommes de la fin du Moyen Âge et leurs chasses aux sorcières, qui donnaient lieu à l'inculpation d'individus en tant que suppôts du diable, qu'ils fussent sorciers, magiciens ou autres manipulateurs de forces démoniaques. Mais l'historien mène un procès bien plus vaste : soumettre le diable à la question, c'est l'étudier comme un pan de l'anthropologie chrétienne mais aussi s'interroger sur les conceptions médiévales des rapports entre l'homme et les forces occultes, et leurs conséquences sur les liens entre savoir et pouvoir en Occident.

2 Il nous a paru pertinent de commencer l'enquête au XIIIe siècle, avec l'essor des constructions institutionnelles et le développement de la pensée scolastique. La manière dont est diabolisé le catharisme dans le courant du XIIIe siècle, avec l'essor de discours polémiques remplis de références à des lieux (grottes, cavernes, synagogues du diable) et à des rituels mettant en scène des adorateurs du chat diabolique, sur la base de l'étymologie *catus/cathari*, n'est qu'une des figures annonciatrices du futur sabbat. D'autre part nous avons souhaité, par cohérence, poursuivre jusqu'à l'orée du XVIIe siècle, dépassant pour l'occasion la coupure souvent peu pertinente de 1500. Avant le XIIIe siècle, le diable est craint, mais il n'est pas l'objet d'une construction juridique et théologique spécifique ; après le XVIIe siècle, cette construction finit par être abandonnée – entre les deux, le diable est une figure marquante de l'histoire occidentale. Dans ce vaste champ de réflexion, la recherche historique avance le plus souvent – et plutôt avec succès – par études de cas, fondées sur des textes démonologiques précis, ou s'attachant à la répression judiciaire des sorcières dans un cadre géographique et chronologique clairement délimité. Ces études permettent de mettre en lumière les enjeux spécifiques des affaires ou des textes en question et de mettre à l'épreuve les théories ou les concepts qu'ont forgés les historiens qui s'y sont intéressés, mais l'ambition d'inscrire ces éléments dans une histoire plus générale ne doit pas être abandonnée pour autant.

3 D'une part, il faut rappeler la dimension juridico-politique du « diable en procès » : l'inculpation du diable et la répression des sorciers et sorcières avec des instruments

judiciaires particuliers tels que la procédure inquisitoire, secrète et extraordinaire, prennent place dans l'histoire de la souveraineté et de la mise en ordre de la société occidentale au sortir du Moyen Âge. D'autre part, le diable appartient à la sphère culturelle et chrétienne, parce que la théologie et le droit sont le plus souvent l'apanage des clercs, du moins à l'origine, mais aussi parce qu'il met en jeu les liens de l'homme avec le surnaturel et avec Dieu. La question diabolique émerge au moment où la société médiévale est le plus profondément christianisée sous l'égide d'une seule institution ecclésiale, après les efforts de pastorale, mais avant le Schisme et les réformes. Le monde chrétien n'a pour un temps plus de dehors : le temps des croisades est fini et les juifs commencent à être expulsés. Apparaît alors un invisible ennemi de l'intérieur : le diable, qui est l'adversaire parfait pour permettre à la société chrétienne de continuer à exister. Le problème se transforme ensuite, d'abord avec le Schisme qui lie le diable à la figure de l'adversaire religieux, puis lors de la montée des protestantismes : la présence réelle du diable est en cause, dans le processus de division entre ici-bas et au-delà qui caractérise le « désenchantement du monde ». L'attitude des XVIe et XVIIe siècles est très ambivalente, et montre les aménagements entre désenchantement et persistance de la croyance : comme le souligne Georg Modestin, le désenchantement n'est pas toujours le rationalisme, c'est d'abord la réorganisation des liens entre naturel et surnaturel, entre les hommes, Dieu et les démons.

4 Au point de départ de notre réflexion se trouve la volonté de comprendre le rôle de la scolastique juridique et théologique dans la répression de la sorcellerie et l'essor de la démonologie. Quelle est l'importance des usages du droit savant, en particulier dans la procédure pénale, pour la définition de ces nouvelles imputations ? Quelles sont les conséquences sur le sabbat des sorcières de la démonologie héritée d'Augustin et retravaillée par la scolastique, notamment par Thomas d'Aquin ? Serait-ce la démonologie thomiste qui aurait ouvert la voie aux chasses aux sorcières ? Ces questions conduisent à constater l'existence d'une tension, dans les sources savantes, entre la réalité des faits incriminés et leur caractère imaginaire, tension qui se double de celle existant entre les constructions théoriques et les pratiques concrètes de la société médiévale.

5 En effet, la démonologie chrétienne ouvre, à l'égard du sabbat, un champ des possibles que les théologiens explorent jusqu'à ses limites les plus extrêmes. Pour certains théologiens du XVe siècle, le vol magique des sorcières dans les airs n'est pas impossible : le démon peut agir grâce au mouvement local et transporter les corps et les objets. Il est aussi capable d'assumer ou de former artificiellement des corps, pour entrer en contact avec l'homme ; ainsi le pacte satanique, et l'ensemble des relations entre l'homme et le démon, sont possibles matériellement, comme le montre Thomas, qui fonde sur cette alliance démoniaque l'apostasie fondamentale des sorciers. Les rapports sexuels entre les démons et les sorciers, hommes ou femmes, sont également envisageables, dans la mesure où les esprits du mal prennent la forme d'incubes ou de succubes. Le démon est même capable de se fabriquer un corps qui imite toutes les propriétés de celui de l'homme et qui peut être appréhendé par la totalité des sens humains. Les démonologues décrivent le toucher ou la voix du diable ; Nicolas Jacquier va même jusqu'à décrire l'odeur du postérieur du diable comme preuve de la réalité du baiser diabolique et de la présence réelle et corporelle du diable. Quasiment tout est donc possible et pensable rationnellement dans le cadre de la démonologie chrétienne issue principalement d'Augustin et de Thomas, et par conséquent peut être vrai et réel.

6 Mais d'un autre côté le diable est un grand illusionniste, puisque les corps assumés par les démons ne sont que des simulacres, et non de vrais corps d'hommes, créatures divines. Et surtout il trompe l'être humain, car il peut aussi instiller des rêves et des visions dans son esprit, et agir sur sa faculté de penser : le diable lui-même induirait les hommes à penser que le sabbat n'est qu'un rêve inspiré par lui. C'est bien là le paradoxe : les pouvoirs du démon peuvent rendre le sabbat réel *ou* illusoire ; ces deux notions différentes du diable coexistent au sein d'un même système de croyance, mais elles aboutissent à des conclusions radicalement opposées.

7 L'équivoque intellectuelle du sabbat, entre imaginaire et réalité, laisse ainsi un espace de liberté aux pratiques des théologiens et des juristes. Puisque tout est possible et pensable, le sabbat devient une affaire de croyance, à propos de laquelle les théologiens confrontent leurs opinions, de même que les juristes et les juges, laïcs ou ecclésiastiques. La procédure inquisitoire, parce qu'elle accorde une place centrale aux aveux des accusés, pose le problème de la *vérité* du sabbat – car ce qui était dit sous la torture était considéré comme véridique par les juges, et l'historien doit affronter à son tour cette difficulté.

8 Ces pratiques ont aussi pour effet de modifier l'équilibre de l'ensemble des savoirs médiévaux. En partant de la sorcellerie et de la répression judiciaire des sorcières, théologiens et juristes médiévaux finissent par incriminer une pratique courante, la magie. Il faut alors prendre en compte le débat médiéval sur la magie naturelle ou démoniaque, pour autant que la distinction théorique puisse se faire, les deux formes étant souvent intimement liées. Considère-t-on la magie comme une opération qui vise uniquement à utiliser les forces de la nature (pierres, astres, plantes, etc.) pour obtenir un effet particulier, ou comme une opération résultant d'une alliance passée avec le démon que l'on invoque pour obtenir un résultat précis, voire encore comme une combinaison de l'une et de l'autre ? Quelles sont les conséquences de cette réflexion au niveau de la qualification de la magie rituelle, puisque celle-ci est redéfinie dans le cadre de l'hérésie, ce qui permet une action judiciaire ? La plupart des traités de démonologie ne se limitent pas au problème des sorciers et de leur répression, mais évoquent ces questions touchant à la magie, en s'interrogeant sur son efficacité, son origine et ses liens avec les démons : des pratiques plus anciennes sont ainsi « contaminées » par de nouveaux savoirs produits lors de la mise en accusation des sorcières à la fin du Moyen Âge.

9 Le problème de la sorcellerie doit enfin être replacé dans les débats de méthode auxquels il a donné lieu dans les décennies récentes. Depuis les travaux pionniers de Hugh Trevor-Roper, Julio Caro Baroja, Norman Cohn, Richard Kieckefer et Robert Muchembled, qui ont permis chacun à leur manière de défricher des champs particuliers de la sorcellerie, deux grandes tendances peuvent être schématiquement distinguées : l'une s'oriente vers un traitement anthropologique des sources, l'autre vers un traitement technique et juridique, les oppositions entre les deux points de vue portant sur la réalité des faits évoquées lors des procès, en particulier sur la part relative prise par la procédure juridique dans la construction et l'aveu des récits de sabbat, par rapport à de possibles pratiques populaires. Nous avons essayé d'adopter une voie moyenne et de présenter différentes approches : s'il est probable que le sabbat est au départ une construction savante et imaginaire, celle-ci n'en a pas moins des effets sur le réel, y compris dans les pratiques. De même, il est certain que le sabbat s'est élaboré à partir d'éléments préexistants mais la signification de ceux-ci s'est probablement modifiée au contact de cette nouvelle formulation. Dans cette optique, nous avons aussi essayé de mettre en rapport l'histoire de la procédure et l'histoire de la démonologie, alors que l'approche

juridique et l'approche théologique sont souvent séparées par la force des choses, relevant de deux spécialités très différentes. Il n'y a pas d'interprétation univoque du diable, mais une diversité d'enjeux lisibles à travers cette figure. C'est aussi pour cette raison que nous avons donné une place à l'enquête historiographique. Comme Carmen Rob-Santer le montre dans son article, l'historiographie allemande a davantage utilisé le *Marteau des sorcières* dans un sens idéologique qu'elle ne l'a examiné dans le détail comme un objet historique, et les connaissances à propos de ce texte si célèbre sont encore lacunaires et contradictoires. De même, Georg Modestin montre dans les pages qu'il consacre à Reginald Scot que dans certains cas, les concepts élaborés par les historiens pour comprendre le mécanisme des chasses aux sorcières reprennent des schémas narratifs déjà contenus dans les traités de démonologie : le motif de la charité refusée est ainsi davantage un *topos* littéraire que l'analyse d'une quelconque réalité. Ces deux articles rappellent que l'histoire de la sorcellerie est aussi traversée par les grands courants de l'historiographie, au fil des modes et des tendances. Elle l'est d'ailleurs peut-être plus que d'autres, car la sorcellerie est avant tout un objet de discours : qu'est-ce, « réellement », qu'une sorcière ?

10 Les textes réunis ici tentent de répondre à certaines de ces interrogations, tout en proposant de nouvelles pistes de réflexion. On peut les regrouper autour de trois moments. Le premier, celui de la genèse durant les XIIIe et XIVe siècles des outils intellectuels utilisés plus tard pour la chasse aux sorcières, est abordé par l'article d'Alain Boureau sur Jean XXII (1316-1334). C'est en effet ce pape qui, un siècle avant le déclenchement de la chasse aux sorcières, a posé les bases d'une nouvelle perception de la magie et des savoirs qui ont pu lui être associés, comme l'astrologie ou l'alchimie. La bulle *Super illius specula* (1326 ou 1327) de Jean XXII énonce pour la première fois que les pratiques magiques (fabrication d'images, d'anneaux ou de miroirs) dérivent directement de l'invocation des démons et que, de fait, les personnes qui se livrent à de tels actes encourent les peines réservées aux hérétiques. La magie, mais aussi indirectement les sortilèges, sont dès lors pensés comme des hérésies, et ceux qui sont soupçonnés de s'y livrer peuvent tomber dans le ressort de l'inquisition. Les rapports avec les démons entrent dans le champ des *faits* réels et ne sont plus des illusions diaboliques, tels les rêves de vol nocturne du vieux canon *Episcopi*[2]. La définition de Jean XXII du fait hérétique *(factum hereticale)* a des conséquences judiciaires, puisqu'elle met en avant la nécessité d'une enquête *(inquisitio)* rapide et efficace, au détriment de la procédure accusatoire. Dans cette nouvelle définition, l'hérésie n'est plus seulement une affaire d'opinion ou de croyance erronée : elle se manifeste par des actions – elle *fait* quelque chose. C'est bien sur ce terreau que se développe le sabbat des sorcières dans les années 1430 : pensons aux efforts continus des inquisiteurs et des démonologues pour chercher à tout prix – et en vain – des preuves matérielles de la réalité des rencontres sabbatiques. Comme le démontre ici Alain Boureau, la bulle de Jean XXII n'est qu'un élément parmi un large ensemble de documents qui atteste les préoccupations du pape pour la magie et les invocations de démons, qu'il s'agisse de consultations, d'expertises, de demandes d'action judiciaire ou de mises sur pied de commissions d'enquête spéciales. Toutes ces actions ont pour objectif de dissiper l'ambiguïté des attitudes relatives à la magie, mais aussi à l'astrologie et à l'alchimie, ce qui n'est pas sans poser problème car alchimistes et astrologues ont noué des liens étroits avec les cours pontificales et princières.

11 Si la doctrine contre les magiciens et les sorciers semble être prête vers 1330, pourquoi n'est-ce qu'un siècle plus tard que l'on rencontre dans les textes les premières sectes de

sorciers adorateurs du diable, infanticides et cannibales ? La question a souvent été posée ; les contributions rassemblées ici proposent de nouvelles réponses. Pour Alain Boureau, ce « retard à l'allumage » serait dû à la réticence de la papauté à déléguer son pouvoir d'enquête à l'inquisition. C'est « l'abandon forcé de l'absolutisme pontifical, après les conciles de Constance et de Bâle, qui ouvrit les premières campagnes judiciaires contre les sorciers et les adorateurs de démons ». On sait maintenant à quel point les conciles de Constance et de Bâle ont été des lieux d'échanges féconds au sujet des hérétiques au sens large, qu'il s'agisse des Hussites, des hérésies du Libre Esprit et des sectes de sorciers démoniaques, mais aussi de l'ensemble des phénomènes surnaturels, dont on questionne la nature divine ou démoniaque, comme les visions, les miracles, les extases, les possessions, etc. ; la question des rituels et des sacrements participe aussi de cette redéfinition des rapports avec le divin.

12 On en arrive au second moment de notre chronologie, celui de la cristallisation de la sorcellerie et de la démonologie, au cours du XVe siècle. Il semble donc qu'une fois réglé le problème de l'ambiguïté de la magie, celle-ci entrant dans la catégorie de l'hérésie, l'ambivalence s'attache à d'autres phénomènes impliquant le surnaturel, pouvant même conduire à une mise en doute des miracles ou des visions – pensons là à Jeanne d'Arc. À ce titre, la figure du réformateur Jean Nider, que l'on retrouve à la fois aux conciles de Constance et de Bâle, est exemplaire : Gábor Klaniczay met en valeur l'originalité du schéma conceptuel du dominicain, qui juxtapose dans son *Formicarius* des œuvres d'origine céleste ou diabolique, en tentant d'en déterminer à chaque fois la nature. Nider fait l'éloge des femmes mystiques ou des « saintes vivantes », telle Catherine de Sienne, mais dénonce les simulatrices ou fausses prophétesses. C'est dans ce cadre élargi qu'il faut saisir les premiers récits de sectes cannibales et démoniaques rapportés – élaborés ? – par Nider relatifs à la Suisse, ainsi que les épisodes se rapportant au sorcier Scaedeli, adepte de magie noire. Gábor Klaniczay tente de montrer la pertinence de la notion anthropologique de « chamanisme » pour réussir à prendre en compte tous les types de communications avec le surnaturel, qu'ils soient divins ou démoniaques, et pour penser dans un même cadre conceptuel le saint et le sorcier, avec comme point commun l'idée de « transe » et la présence d'un médiateur, un « chamane », vivant au sein de la communauté afin de répondre à ses préoccupations quotidiennes.

13 L'évolution simultanée de la sainteté et de la sorcellerie au cours des XIVe et XVe siècles pourrait avoir produit ce qu'André Vauchez[3] désignait comme la naissance du soupçon à l'égard des phénomènes surnaturels, avec pour conséquence une exigence, de la part tant de la population que des autorités, de preuves manifestes et tangibles de la réalité des manifestations divines ou démoniaques. Stigmates (contestés) de sainte Catherine ou cicatrices de brûlures endurées en enfer par une femme de Bourg-en-Bresse (Gábor Klaniczay), mais aussi marques diaboliques et maladies des femmes après un coït satanique dévoilées en cours de procédure inquisitoire : le besoin de faits éprouvé par Jean XXII vers 1330 semble un siècle plus tard partagé par tous et dans des domaines aux frontières de plus en plus incertaines. Rappelons aussi que ce sont souvent les mêmes personnages qui traitent du discernement des esprits – soit de la manière de différencier les bons et les mauvais esprits, les anges et les démons – et qui ont par ailleurs affaire aux visions des saintes et aux opérations démoniaques : pour exemple, mentionnons Henri de Langenstein, Henri de Freimar, Jean Gerson, Jean Nider, ou encore Nicolas Jacquier. Les démonologues de la fin du Moyen Âge sont en premier lieu des théologiens.

14 Ce jeu de miroir entre les deux pôles du panthéon surnaturel ne se confine pas aux élites religieuses. Des artistes mettent en scène et jouent sur cette ambivalence, comme le montre ici Franck Mercier. Les manuscrits du *Traité du crisme de Vauderie* de Jean Taincture (*Tinctoris*) offrent vers 1460-1470 l'une des premières représentations du sabbat des sorcières, à travers trois miniatures qui déclinent le même thème. Un bouc trône au milieu de l'image, entouré de fidèles agenouillés à ses pieds, les mains jointes ou tenant des cierges allumés ; l'un des adeptes du culte démoniaque embrasse l'animal sur le postérieur, alors que le ciel est rempli de démons ailés amenant les sorciers au sabbat. Cette cérémonie, si elle dit le sabbat, reflète aussi une étrange solennité liturgique : le sabbat apparaît au spectateur comme une messe détournée – et on peut rappeler ici que la première utilisation du mot « liturgie » en français est due à Jean Bodin, démonologue et politologue de la seconde moitié du XVI[e] siècle, précisément au sujet du sabbat. Mais, comme le suggère Franck Mercier, les trois miniatures des manuscrits de Taincture semblent subvertir un autre schéma iconographique majeur : celui de l'adoration de l'Agneau christique, dont Jan et Hubert Van Eyck ont donné en 1432 une interprétation magistrale dans le retable de Gand. Bouc ou agneau, démon ou Christ, les images agissent en trompe-l'œil en détournant des symboles christiques. Si, dans cette perversion d'image, la position centrale du bouc souligne la Majesté du démon – il est le « prince des ténèbres » –, celui-ci est montré aussi comme un usurpateur de la majesté divine qu'il copie maladroitement. Le traité du théologien de Cologne Jean Taincture ne dit pas autre chose : il ne cesse de mettre en garde contre les illusions du diable, qui ne sont que des simulacres imparfaits de la Création divine.

15 C'est bien l'ampleur de ces illusions diaboliques qui pose problème aux démonologues. Certes, le diable est le grand illusionniste, mais qu'en est-il des « synagogues » de sorciers ? Sont-elles réelles ou s'agit-il de rêves instillés par les démons dans les esprits des hommes ? Et comment peut-on mener une action judiciaire, torturer et condamner... pour un rêve ? C'est dans cette ambivalence qu'il faut lire l'« affaire Guillaume Adeline » (Martine Ostorero), du nom d'un prédicateur bénédictin qui, sous contrainte du diable, aurait affirmé publiquement que le sabbat n'était qu'un songe. Comme le personnage est lui-même soupçonné d'appartenir à une secte de sorciers, on comprend les enjeux de l'affaire, qui tombe à point nommé pour servir les partisans de la thèse d'un sabbat réel. Les démonologues français du XV[e] siècle se servent largement de ce cas pour étayer leur argumentation, alors que la question ne semble pas se poser avec la même acuité en Italie ou dans l'Empire. Une différence culturelle qui mérite d'être relevée, même si elle ne trouve pas d'explication claire pour l'heure.

16 On arrive enfin au troisième moment dans cette histoire de la sorcellerie et de la démonologie, celui de la propagation et de l'acculturation du thème lors des XVI[e] et XVII[e] siècle, jusqu'à son extinction. Le savoir moderne s'appuie alors sur les constructions médiévales en les réinterprétant par le biais de transmissions culturelles complexes, croisant magie et sorcellerie. Ainsi, les contributions consacrées au Moyen Âge présentent des démons aux multiples visages : ceux rencontrés aux sabbats nocturnes, sous l'apparence d'homme noir, de bouc, de chat ou d'autre animal noir, sont multiformes (Franck Mercier, Martine Ostorero). Mais en quoi ressemblent-ils aux esprits maléfiques du début du XVI[e] siècle, que l'apprenti magicien peut invoquer, choisissant dans un « bottin mondain démoniaque » (Jean-Patrice Boudet) le démon de son choix suivant sa puissance, sa fonction, le volume de ses troupes, comptabilisés en légions ? Les uns entraînent les hommes à commettre le plus de mal possible sur la Terre, à s'en

prendre aux hommes, aux femmes, aux enfants, à bafouer l'Église, voire le pouvoir politique, et les persuadent de commettre des actes sexuels avec lui ; les autres, à l'apparence de monstres, hybrides d'homme et d'animaux, s'ils sont conjurés convenablement, offrent au magicien des capacités intellectuelles hors du commun et leur permettent d'obtenir des richesses, de rencontrer l'amour, la grâce et la guérison. Et pourtant, ces démons portent les mêmes noms : Satan, Lucifer, Bélial, Belzébuth se retrouvent autant au sabbat que dans les livres de magie, mais avec un statut différent. En outre, les démons qui hantent Jean XXII se dissimulent dans des images de cire ou de plomb, à caractère magique, qui paraissent se multiplier autour du souverain pontife, le poussant à redéfinir les rapports entre la magie et l'hérésie (Alain Boureau). L'omniprésence et l'extrême visibilité des démons, qui envahissent presque tout l'espace du monde chrétien, s'estompe par la suite. À la fin du XVIe siècle, chez l'anglais Reginald Scot, le diable est invisible et purement spirituel, ne conservant qu'une dimension morale et métaphorique, permettant par là même à Scot de s'en moquer et de tourner en ridicule le sabbat, qui ne fera qu'une avancée timide dans les terres anglaises au XVIIe siècle (Georg Modestin). Avec Johannes Althusius, le diable devient la métaphore, simple mais efficace, de tous les crimes commis contre la société civile. Stuart Clark a montré lors du débat de décembre 2000 les rapports entre la théorie politique et la démonologie, à partir de Johannes Althusius et de Johann Georg Godelmann. En 1591, ce dernier, alors qu'il publie ses conférences sur la Caroline dans son *Tractatus de magis, veneficis et lamiis deque his recte cognoscendis et puniendis*, se plaint d'abus légaux et d'erreurs judiciaires commis en Allemagne en matière de sorcellerie. Or, Johannes Althusius, auteur de la *Politica methodice digesta,* l'un des ouvrages les plus lus sur la théorie politique au début du XVIIe siècle, reprend les positions de Godelmann dans une allocution intitulée *Ad judicem admonitio*, publiée à la fin de la première partie du *Tractatus* de Godelmann. La juxtaposition de points de vue identiques exprimés par deux intellectuels, dont l'un est considéré habituellement comme un démonologue et l'autre comme un théoricien du politique, souligne la grande affinité existant entre la démonologie modérée exprimée par ces deux hommes et la philosophie politique constitutionnelle rendue fameuse par Althusius.

17 Les différences repérables, du Moyen Âge à la première modernité, entre le traitement de la magie et celui de la sorcellerie, incitent finalement à faire une histoire politique du diable : Jean XXII s'intéresse à la magie parce qu'il se sent l'objet de rites occultes orientés contre lui, dans un contexte où les clans (Spirituels, Orsini, Colonna, Visconti) s'affrontent. Les grandes affaires politico-religieuses du XIVe siècle (procès des Templiers, de Boniface VIII, de Guichard de Troyes, de Bernard Délicieux, d'Enguerrand de Marigny, etc.) ont toutes un lien avec le diable, l'envoûtement, les maléfices ou encore la magie rituelle. Comme le souligne Jean-Patrice Boudet, les textes de magie sont de véritables défis à l'égard des autorités de l'Église et de l'État, car ils offrent des potentialités énormes à ceux qui invoquent les démons : pouvoir, richesse et savoir. Au moment des conciles de Constance et de Bâle, c'est peut-être entre conciliaristes et partisans de la monarchie pontificale que la vision du diable et la position par rapport au sabbat est la plus différente ; Guillaume Adeline ne fait-il pas les frais, sur sa propre personne, de deux conceptions qui s'opposent et dont les enjeux semblent aussi politiques ? Aux dires du chroniqueur lucernois Hans Fründ qui décrit les premières chasses aux sorcières en Valais vers 1428, les sectes de sorciers sont des formes de sociétés secrètes suspectées de fomenter des complots dans la clandestinité pour renverser le pouvoir établi. Enfin, Jean

Taincture, en dénonçant la puissance usurpatrice du Diable et de tous ceux qui se risquent à le suivre, entend rétablir l'obéissance et le respect de l'ordre divin, au moment même où les troubles liés à la Vauderie d'Arras font chanceler les pouvoirs en place. De l'anthropologie chrétienne, le diable nous ramène donc, par le biais des constructions étatiques, à notre point de départ, les transformations du lien entre savoirs et pouvoirs.

18 Reste à ne pas oublier que derrière les discours érudits, la sorcellerie est avant tout « une histoire qui tue », selon la formule de Georg Modestin. Notre activité d'entomologistes du devenir occidental et notre focalisation sur les sources savantes ne doit pas effacer la réalité sociale de la répression judiciaire, connue par les très nombreuses sources de la pratique concernant la mise en accusation et l'exécution des victimes. Sabbat, sorcellerie, diable et démons sont le fruit de discours savants dont la répétition par les juges et les prédicateurs, à la manière des prophéties auto-réalisatrices, a fini par créer du réel, provoquant la mort d'hommes et de femmes sur les bûchers de l'Occident, et suscitant peut-être d'étranges pratiques dans les campagnes du XVe et XVIe siècles :

> une bonne partie des victimes du *Marteau des sorciers* [*sic*] et autres traités rédigés par des démonologues surexcités et lus assidûment par les juges étaient à coup sûr de pauvres hères inoffensifs qui s'étaient attiré l'antipathie des voisins par un air ou des façons bizarres, des quintes d'humeur, le goût de la solitude ou quelque autre caractéristique peu goûtée des gens (...). Mais il faut aussi compter avec ceux qu'une malignité véritable, une vague rancune contre les misères et les brimades subies, un goût décrié ou un besoin inassouvi menaient au sabbat en fait ou en songe. Après les journées passées à biner les champs de navets ou à piocher dans des tourbières, des gueux trouvaient dans le petit groupe dépenaillé, accroupi dans un hallier autour d'un tas de braises, l'équivalent de nos danses redevenues primitives, de nos musiques de grincements et de cris, peut-être de nos fumées et de nos potions hallucinatoires. Ils y satisfont l'instinct de s'agglomérer comme des larves ; ils goûtent la chaleur et la promiscuité des corps, la nudité, interdite ailleurs, le petit frisson ou le petit ricanement de l'ignoble ou de l'illicite. Le reflet des flammes qui joue sur ces misérables ne présage pas seulement la mort patibulaire, toujours préparée pour eux ; ces lueurs viennent du fond d'eux-mêmes, sinon d'un autre monde[4].

BIBLIOGRAPHIE

J. HANSEN, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, 1901 (reprint Hildesheim, 1963).

L'Imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 ca-1440 ca), réunis par M. O STORERO, A. PARAVICINI BAGLIANI et K. UTZ TREMP, avec la collaboration de C. CHÈNE, Lausanne, 1999 (CLHM, 26).

W. BEHRINGER, G. JEROUSCHEK, W. TSCHACHER (éd.), *Heinrich Kramer (Institoris). Der Hexenhammer. Malleus Maleficarum*, Munich, 2000.

A. DANET, *Henry Institoris (Kraemer). Jacques Sprenger. Le Marteau des Sorcières. Malleus Maleficarum. Traduit du latin et précédé de* « L'Inquisiteur et ses sorcières », Grenoble, 1990.

Sur la sorcellerie

R. BRIGGS, *Witches & Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Londres, 1997.

L. CARO BAROJA, *Les Sorcières et leur monde*, Paris, 1978.

J. CHIFFOLEAU, « Dire l'indicible : remarques sur la catégorie du nefandum du XII[e] au XV[e] siècle », *Annales ESC*, 45, mars-avril 1990, p. 289-324.

S. CLARK, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, New York, 1997.

N. COHN, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge. Fantasmes et réalités*, Paris, 1982.

C. GINZBURG, *Le Sabbat des sorcières*, Paris, 1992.

S. HOUDARD, *Les Sciences du Diable. Quatre discours sur la sorcellerie (XV[e]-XVII[e] siècle)*, Paris, 1992.

R. KIECKHEFER, European Witch *Trials : their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Londres, 1976.

Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture, éd. par S. CLARK, Londres, 2001.

Le Sabbat des sorciers en Europe (XV[e]-XVIII[e] siècle), éd. par N. JACQUES-CHAQUIN et M. PRÉAUD, Grenoble, 1993.

« Les sorcières, les seigneurs et les juges. La persécution des sorciers et sorcières dans le territoire de la Suisse actuelle à la fin du Moyen Âge », dossier édité par G. MODESTIN et K. UTZ T REMP, *Revue Suisse d'Histoire*, 52, 2002, p. 103-162. [Bilan des travaux sur la sorcellerie dressé par les historiens suisses, assorti d'une bibliographie complète.]

B. P. LEVACK, *La Grande Chasse aux sorcières en Europe aux débuts des Temps Modernes*, Seyssel, 1991.

R. MUCHEMBLED, *La Sorcière au village*, Paris, 1979.

R. MUCHEMBLED, *Le Roi et la sorcière. L'Europe des bûchers, XV[e]-XVII[e] siècles*, Paris, 1993.

J.-C. SCHMITT, « Les superstitions », dans *Histoire de la France religieuse*, dir. par J. LE GOFF, R. R ÉMOND, t. 1, Paris, 1988, p. 417-551.

K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, Londres, 1971.

H. R. TREVOR-ROPER, « L'épidémie de sorcellerie en Europe », dans ID., *De la Réforme aux Lumières*, Paris, 1972.

Sur la magie

J.-P. BOUDET, « Les condamnations de la magie à Paris en 1398 », *Revue Mabillon*, nouvelle série, 12 (t. 73), 2001, p. 121-157.

R. KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, 1989.

R. KIECKHEFER, *Forbidden Rites. A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, Stroud, 1997.

Les Anges et la Magie au Moyen Âge (8-9 décembre 2000), Rome, 2002 (MEFRM, à paraître).

N. WEILL-PAROT, *Les « Images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques* (XII[e]-XV[e] *siècle)*, Paris, 2002.

Sur le diable et les démons

J. BASCHET, *Les Justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XVe siècle)*, Rome, 1993.

R. MUCHEMBLED, *Une histoire du Diable (XIIe-XXe siècle)*, Paris, 2000.

J. B. RUSSEL, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca-Londres, 1984.

NOTES

1. Ce numéro est issu d'une rencontre tenue le 15 décembre 2000 à l'Institut Historique Allemand de Paris. Nous remercions son directeur, M. Werner Paravicini, qui a eu l'amabilité et la générosité d'accueillir cet atelier international. À cette occasion, Jacques Chiffoleau a eu la gentillesse de dire quelques mots de conclusion et nous l'en remercions également. La contribution que présenta alors Stuart Clark, auteur de *Thinking with demons* (New York 1997), vient de paraître en anglais sous le titre : « Johannes Althusius and the Politics of Witchcraft », dans L. M. Anderson *et al.* (eds), *Rätten : En Festskrift till Bengt Ankarloo*, Lund, 2000, p. 272-290. Nous remercions enfin Dominique Iogna-Prat, Bruno Laurioux et Valérie Theis pour leur relecture amicale de ces pages.
2. Ce texte de loi rédigé vers 900 et inséré au XIIe s. dans le *Décret* de Gratien rejette du coté de l'illusion et de la superstition la croyance selon laquelle des femmes scélérates, sous l'emprise des démons, se déplaceraient réellement dans les airs à la suite de Diane, la déesse païenne.
3. A. Vauchez, « La naissance du soupçon : vraie et fausse sainteté aux derniers siècles du Moyen Âge », dans Id., *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, 1999, p. 208-219.
4. M. Yourcenar, *Archives du Nord*, Paris, 1991, p. 990.

AUTEURS

MARTINE OSTORERO

Université de Lausanne, Section d'Histoire médiévale, BFSH 2, CH-1015 Lausanne

ÉTIENNE ANHEIM

École française de Rome, 67 Piazza Farnese, I-00186 Rome

Satan hérétique : l'institution judiciaire de la démonologie sous Jean XXII

Satan the Heretic : the Judicial Institution of Demonology under John

Alain Boureau

1 Le démon a une histoire fort ancienne dans le christianisme, mais l'institution d'une science du démon, d'une *démonologie* paraît bien plus récente. Certes, on peut reconstituer un certain savoir patristique et scolastique sur les entreprises du diable et de ses mauvais anges, mais on ne peut parler de démonologie que lorsqu'une discipline autonome s'attache non plus seulement au mode d'existence et d'action des démons, mais aussi et surtout aux relations qu'ils nouent avec les humains et aux techniques de discernement des esprits qui permettent de distinguer le possédé de l'inspiré. Un savoir pratique, un *art* , fondé sur une doctrine plus ou moins précise, remplace, ou du moins complète l'antique *don* de reconnaissance des mauvais esprits. Un des signes concrets de cette émergence d'une nouvelle discipline se trouve dans la rédaction de traités spécifiques, qui transmettent un savoir ou une expérience cumulative. C'est pourquoi on a longtemps daté la naissance de la démonologie du premier traité connu de démonologie pratique et théorique, le *Marteau des sorcières*, publié en 1486 par l'inquisiteur dominicain Henri Institoris. Certes, d'autres manuels de l'inquisiteur avaient précédé, dont les plus célèbres étaient ceux de Bernard Gui[1] (vers 1324) et Nicolas Eymerich (vers 1376), mais la poursuite des démons et de leurs alliés les sorciers n'y jouait pas un rôle central. La poursuite des hérétiques proprement dits et les questions techniques de procédure importaient davantage. Cette chronologie avait l'avantage de faire coïncider les débuts de la démonologie et ceux de la « démonomanie », illustrée par la grande chasse aux sorcières.

2 Des travaux récents, notamment ceux du groupe animé par Agostino Paravicini Bagliani, et ceux de Pierrette Paravy[2], ont pourtant montré qu'un moment fondamental pour la constitution d'une démonologie pratique et théorique précoce devait être situé vers la fin des années 1430, avec les premiers procès minutieux en sorcellerie dans le Valais et avec des écrits de doctrine de procédure comme le rapport du chancelier Hans Fründ sur les

sorcières du Valais, le *Formicarius* du dominicain Jean Nieder, le traité anonyme intitulé *Errores Gazariorum* ou encore le traité du juge dauphinois Claude Tholosan. Le concile de Bâle (1431-1437) aurait joué un rôle essentiel pour la confrontation des expériences et des doctrines[3].

3 Je propose ici de faire un nouveau saut en arrière, en avançant de plus d'un siècle l'invention de la démonologie et en pointant non pas la mise en place simultanée d'une doctrine et d'une poursuite, comme au XVe siècle, mais la mutation considérable de procédure qui a assimilé les invocations du démon et la sorcellerie au crime d'hérésie, ce qui entraîna un nouveau déploiement judiciaire, de nouvelles révélations et surtout, en donnant à l'ancien thème du pacte avec le diable un contenu doctrinal, rendait compte de l'action démoniaque dans le monde. Cette proposition peut paraître futilement nominale, car elle baptiserait du nom de démonologie de simples évolutions de mentalités ou de doctrine. Tout phénomène historique a sa préhistoire que l'on peut construire en histoire en gommant les différences et en accentuant les ressemblances. Cependant les enjeux de ce déplacement chronologique sont importants, ne serait-ce que dans la saisie historiographique des phénomènes de sorcellerie. En repoussant la démonologie vers l'extrême fin du Moyen Âge, les médiévistes se sont défaussés d'une lourde affaire qui mettait en cause la rationalité scolastique et ont ainsi perdu l'occasion de repérer les racines théologiques et philosophiques de la démonologie. La chasse aux sorcières a longtemps relevé de l'histoire « moderne » ; dès lors, l'écart patent entre les lumières de la Renaissance et l'obscurité persécutrice a encore accentué la marginalisation de la pensée démonologique, réduite à un puissant combat d'arrière-garde des forces obscures et répressives qui refusaient la modernité. Depuis une vingtaine d'années, au contraire, des historiens (Jacques Chiffoleau, Nicole Lemaître, Denis Crouzet) se sont efforcés de rétablir des continuités entre le christianisme médiéval et les formes diverses de Réforme et de Contre-Réforme.

4 La présente proposition n'est pas totalement inédite : Richard Kieckhefer a écrit un stimulant petit livre sur les procès de sorcellerie qui s'ouvre précisément sur l'année 1300 [4]. Par ailleurs, une bulle à la fois célèbre et méconnue de Jean XXII, *Super illius Specula* (1326 ou 1327) a parfois été considérée comme le texte fondateur de la nouvelle obsession démonologique qui saisit beaucoup d'esprits dans l'Église à la fin du Moyen Âge. Joseph Hansen, qui, au début de ce siècle, fonda les études contemporaines sur la sorcellerie, avait placé ce texte parmi les tout premiers de sa fameuse anthologie, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung*[5]. Lynn Thorndike, trente ans plus tard, consacra un chapitre de sa somme sur la magie à Jean XXII[6]. Tout récemment, les travaux de Nicolas Weill-Parot[7] ont rouvert la question de l'intérêt du pape pour la magie.

5 De fait, même si ce sont essentiellement des pratiques magiques (fabrication d'images et d'ustensiles divers) qui sont incriminées, elles dérivent directement de l'adoration des démons. Les sorciers « entrent en association avec la mort et font pacte avec l'enfer »[8], selon les termes de *Super illius Specula*. L'invocation des démons et les pratiques connexes sont référées à des « dogmes » : « que nul d'entre eux n'ose enseigner ou apprendre quoi que ce soit de ces dogmes pervers » (*de perversis dictis dogmatibus perversis*) ; désignées comme hérésies, elles doivent être punies « par toutes les peines que, de droit, méritent les hérétiques » (*penas omnes et singulas. quas de iure merentur heretici*). Ce texte rectifie la bulle *Accusatus*[9] d'Alexandre IV (1258), qui, en réponse à une demande, précisait que les délits magiques ne relevaient pas des compétences de l'Inquisition, sauf si elles

« sentaient manifestement l'hérésie » (*nisi manifeste saperent heresim*). L'importance de cette qualification est évidente pour la construction ultérieure de la démonologie et du sabbat, largement opérée par le travail inquisitorial. L'inquisition, en prenant en charge l'hérésie des sorciers, pouvait y consacrer ses moyens judiciaires exceptionnels, son expertise théologique et son savoir cumulatif, transmis par de nombreux guides de l'inquisiteur, tandis que les tribunaux épiscopaux et séculiers étaient tributaires des circonstances et des compétences et engagements individuels.

6 En outre, *Super illius Specula*, en prenant au sérieux les prétentions des sorciers et invocateurs de démons, rompait de façon brutale avec l'ancienne tradition de l'Église et notamment du canon *Episcopi* (Xe siècle), qui traitait les sortilèges et les faits de sorcellerie ou de magie comme autant d'illusions diaboliques, sans réalité effective. Ce texte, que l'on trouve pour la première fois dans une collection canonique ou pénitentielle rédigée par Réginon de Prüm (vers 904), puis repris régulièrement dans d'autres séries avant de figurer au *Décret* de Gratien[10] a toujours fasciné les historiens notamment parce qu'il annonçait, cinq siècles à l'avance, certaines formes du sabbat des sorcières : l'auteur du canon évacue ces croyances comme de simples rêveries induites par le diable qui fait croire à des esprits faibles qu'ils pouvaient tirer quelque force surnaturelle de leurs mauvaises accointances. Aucun des faits allégués n'a de réalité corporelle et ces images de chevauchée nocturne sont comparées aux songes et rêves nocturnes ordinaires. Bien plus, le canon limite sévèrement les pouvoirs du diable :

> Quiconque croit qu'en dehors du Créateur lui-même, qui a tout accompli et par qui tout a été fait, une créature puisse être faite, ou changée en mieux ou en pire, ou transformée en une autre espèce ou une autre apparence est un infidèle et est pire qu'un païen.

7 Malgré cet écart, les historiens ont eu tendance à faire peu de cas de la bulle *Super illius Specula*. On a parfois douté de la portée de ce texte, en mettant en question sa nouveauté, ses effets et son authenticité.

8 La nouveauté du texte a pu paraître limitée, d'une part parce que l'imputation hérétique semble déjà figurer dans le canon *Episcopi*, d'autre part parce que la réalité des maléfices n'est pas explicitement affirmée dans la bulle de Jean s infidèles et l'auteur du canon invoquait, à leur propos, un verset de l'Épître à Tite (3, 10) : « Évite l'homme hérétique après la première et seconde correction ». Cependant, cette infidélité ou hérésie est imputée à la « fausse opinion », à la croyance en des divinités plus ou moins sataniques, et non pas à l'acte même d'invocation ou de magie. Dans la construction procédurale de Jean XXII, c'est la notion de « fait hérétique », au-delà ou en deçà de l'opinion ou de l'erreur qui importe. On y reviendra. Ensuite, la notion d'hérésie n'a pas du tout le même sens au Xe siècle et au XIVe siècle ; entre-temps, les grandes dissidences des XIe et XIIe siècles, le valdéisme, le catharisme, le béguinisme ont conduit à la constitution de l'hérésie comme crime majeur, rapporté au crime de lèse-majesté depuis Innocent III et sa bulle *Vergentis*[11], poursuivi selon des procédures d'exception et puni de façon rigoureuse. Il est vrai qu'une lecture minutieuse de la bulle de Jean XXII ne permet pas d'attribuer une réalité effective aux opérations de magie et d'invocation. Mais, on le verra, la longue suite des textes normatifs et des procès du pontificat de Jean XXII lève tout doute quant aux croyances du pape et de son entourage.

9 La seconde objection, quant aux effets de la bulle, porte surtout sur le long laps de temps entre sa publication et sa première reprise textuelle, cinquante ans plus tard, dans le *Directorium Inquisitorum*[12] de l'inquisiteur dominicain Nicolas Eymerich (1376), qui, par

ailleurs, réitérait la thèse de l'invocation des démons comme activité hérétique. Mais cette reprise ne relève pas de la seule fantaisie répressive de l'inquisiteur catalan, célèbre pour ses excès. En effet, deux ans plus tôt, le 15 août 1374, le pape Grégoire XI, qui nomma Eymerich comme inquisiteur, avait adressé à l'inquisiteur de France, le dominicain Jacques de Morey, une lettre débutant précisément par la mention *Super specula militantis*, qui lui recommandait de procéder de façon sommaire[13] et sans appel contre les invocateurs des démons (*demones invocant*), et notamment quand ils étaient ecclésiastiques. Le texte du pape fait d'ailleurs saisir l'une des raisons du retard dans l'application des directives de Jean XXII ; il mentionne en effet l'opposition de certains : « quelques-uns, et même des lettrés, s'y opposent, en prétendant que cela ne relève pas de ta charge selon les décisions canoniques[14]. » De fait, le principal traité sur les hérésies, rédigé vers 1340, par Guido Terreni, qui avait été inquisiteur de Majorque et proche collaborateur de Jean XXII, ne mentionne nullement les adorateurs des démons parmi les hérétiques[15]. Bien avant les premières descriptions cohérentes et concordantes du sabbat des sorcières, à partir de 1430, la voie était ouverte au traitement inquisitorial des invocateurs de démons et, en 1398, la faculté de théologie de Paris détermina que la sorcellerie accomplie par le moyen d'un pacte explicite ou implicite avec le diable impliquait une apostasie de la foi chrétienne et donc relevait de l'hérésie[16]. Il nous faudra revenir sur la question du retard dans l'application effective de la bulle et même dans les perceptions communes des démons[17].

10 La troisième objection, quant à l'authenticité du texte, ne peut être contournée. Certes c'est à tort qu'on a évoqué son absence dans les deux collections canoniques, qui ont achevé la composition du *Corpus Iuris Canonici*, en y incluant de nombreuses décrétales de Jean XXII, les *Extravagantes Johannis XXII et les Extravagantes communes* : en effet la première collection de vingt bulles du pape fut composée en 1325 par Jesselin de Cassagnes qui n'eut jamais le temps d'y revenir avant sa mort. La seconde ne fut assemblée que fort tardivement, au début du XVIe siècle[18], en un temps où le message de Jean XXII sur ce point était devenu fort banal. Mais il est plus surprenant de ne pas trouver de trace de la bulle dans les Registres pontificaux[19] ; cependant l'inachèvement du grand chantier de publication des lettres de Jean XXII, entrepris il y a plus d'un siècle, ne permet pas de transformer cet étonnement en doute. Enfin, le statut même de ce texte est étrange, puisqu'il s'adresse à tous les chrétiens sans distinction, en incitant les coupables à livrer leurs livres de magie sous huit jours. Or Jean XXII préféra souvent les commissions discrètes et précises, confiées à des hommes de confiance.

11 Le doute peut donc demeurer, mais la bulle *Super illius specula,* cet arbre malingre, et peut-être inexistant, a masqué une forêt bien réelle et empêché de repérer la grande nouveauté de la démonologie de Jean XXII. C'est dans cette forêt que nous allons circuler, en nous limitant d'abord aux aspects procéduraux, qui qualifient la magie démoniaque comme crime hérétique et qui montrent bien la continuité et l'importance de l'enquête sur les adorateurs des démons.

12 En premier lieu, on trouve une demande d'expertise formulée par Jean XXII au début de 1320 sur la qualification des pratiques magiques et des invocations des démons comme hérésie. Le texte des questions du pape et dix réponses ont été conservées dans le manuscrit Borghese 428 de la Bibliothèque Vaticane redécouvert par Annelise Maier[20], dont je prépare l'édition complète. Certes, les trois premières questions, sur lesquelles nous reviendrons, traitent de sortilèges divers qui ne relèvent pas explicitement de la démonologie, mais la quatrième question est claire :

> Est-ce que ceux qui sacrifient aux démons en ayant l'intention de leur faire sacrifice, afin qu'attirés par ce sacrifice, les démons obligent quelque personne à faire ce que le sacrificateur désirait, ou est-ce que ceux qui invoquent le démon doivent être considérés comme des hérétiques ou bien seulement comme des auteurs de sortilèges[21] ?

13 Cette consultation, malgré la réticence de la majorité des théologiens consultés, produisit des résultats remarquables, en accréditant la thèse neuve du « fait hérétique » ; l'un des experts, Enrico del Carretto, esquissa même la description d'un sacrement satanique efficace, description dérivée de la théorie contractuelle du sacrement mise au point dans la seconde moitié du XIIIe siècle[22].

14 Il est possible que la pratique de certains juges ecclésiastiques ait précédé l'explicitation doctrinale de la question[23]. C'est ce qui pourrait apparaître dans une lettre adressée, le 28 juillet 1319, par Jean XXII au chanoine Séguin de Belégney, juge ecclésiastique de Fontius d'Auch, évêque de Poitiers. Séguin s'était ouvert au pape d'un scrupule qui l'avait assailli : une accusée était morte après avoir subi la torture sur ordre du juge. L'accusée avait eu la plante des pieds brûlée aux charbons ardents[24]. Le chanoine se demandait donc s'il n'encourait pas l'« irrégularité », c'est-à-dire l'incapacité à demeurer dans l'ordre sacerdotal, en ce cas pour avoir versé le sang. Le pape rassura Séguin en soulignant que la victime était morte quelque temps après la torture et que « l'on pouvait douter qu'en raison des tourments, elle soit morte plus rapidement que si elle était morte sans avoir été torturée »[25].

15 La victime du juge avait été dénoncée (*diffamata*) publiquement pour crimes de sortilèges et perversion hérétique (*super criminibus sortilegii et heretice pravitatis*). On peut penser, sans certitude toutefois, que c'est le juge qui avait associé le sortilège, nommé en premier, à l'hérésie. Le recours à la torture semble avoir été dicté par le désir de découvrir des réseaux de complicité, résultat effectivement acquis et loué par le pape : « tout ce qui a été ainsi trouvé, selon toute vraisemblance, n'aurait pas été révélé si cette femme ne l'avait révélé par le biais des tourments »[26]. On note ici une raison pratique de l'assimilation du sortilège à l'hérésie : l'usage de la torture dans un tribunal ecclésiastique avait été introduit en 1252 (*Ad abolendam*) par le pape Innocent IV, au seul bénéfice des inquisiteurs, et non des juges épiscopaux. Ce n'est qu'en 1308, au moment où il créait des commissions épiscopales pour juger les Templiers que Clément V avait étendu l'usage de la torture aux officialités, mais il s'agissait toujours exclusivement d'imputations d'hérésie. Séguin ne devait pas en être fort sûr, car il prétend ne s'être résolu à l'usage de la torture qu'après avoir pris conseil auprès de « personnes très honnêtes, qui assuraient qu'ils avaient vu dans la région toulousaine les hérétiques être examinés par les peines »[27] .

16 Une autre affaire, connue par une lettre de juillet 1319 adressée par le pape à Jacques Fournier, évêque de Pamiers, assimile l'invocation des démons à l'hérésie. Le pontife demandait à l'évêque de poursuivre trois personnages, un clerc, un carme et une femme, qu'il accusait de « fabrication d'images, d'incantations et consultations de démons, d'envoûtements (*fascinationibus*), de maléfices »[28]. Or Jean XXII parle plus loin de leurs « erreurs » et, dans son paragraphe d'exhortation, émet le souhait que « la foi catholique troublée par les erreurs susdites retrouve sa clarté ».

17 Quelques semaines avant la consultation des experts, le 22 août 1320, une lettre fut envoyée, au nom du pape Jean XXII, par le cardinal Guillaume de Peyre Godin aux inquisiteurs de Carcassonne et de Toulouse, Jean de Beaune et Bernard Gui. Cette fois, et

encore plus nettement que dans la bulle *Super illius specula*, la demande d'action judiciaire se concentre sur les invocations aux démons et sur les pactes alors conclus :

> Frère Guillaume, évêque de Sabine par l'effet de la miséricorde divine envoie ses salutations à l'homme de religion...inquisiteur du crime hérétique dans la région de Carcassonne. Notre très saint père et maître, le seigneur Jean XXII, pape par l'effet de la providence divine, souhaite avec ferveur chasser du centre de la maison de Dieu les auteurs de maléfices qui tuent le troupeau du Seigneur ; il ordonne et vous confie la tâche de faire enquête et de procéder, tout en conservant pourtant les modes de procédure qui vous ont été fixés, à vous et aux prélats, en matière d'hérésie par les canons, à l'encontre de ceux qui immolent aux démons ou les adorent ou leur font hommage. « Il faut aussi procéder » contre ceux qui font des pactes explicites d'obligation avec ces démons, ou qui fabriquent ou font fabriquer une image quelconque ou quoi que ce soit d'autre pour se lier au démon ou pour perpétrer quelque maléfice par l'invocation des démons, contre ceux qui, en abusant du sacrement de baptême, baptisent ou font baptiser une image de cire ou d'autre matière, ou qui, par d'autres moyens et avec invocation des démons, fabriquent ou font fabriquer ces images de quelque façon, contre ceux qui, en connaissance de cause, réitèrent le baptême, l'ordre ou la confirmation, contre ceux qui utilisent le sacrement d'eucharistie ou l'hostie consacrée et d'autres sacrements de l'Église ou quelque partie de ces sacrements quant à la forme ou à la matière, pour en abuser pour leurs sortilèges ou maléfices. Et en effet, notre maître mentionné plus haut, de science certaine[29], élargit et étend à tous les cas cités, sans exception, le pouvoir donné de droit aux inquisiteurs quant à l'exercice de leur fonction contre les hérétiques, ainsi que leurs privilèges, et ce jusqu'à ce qu'il juge devoir révoquer cette extension. Nous vous signifions tout cela par nos présentes lettres patentes par le mandat spécial que nous a confié le seigneur pape, par l'oracle même de sa voix vive. Fait à Avignon, le 22 août 1320, en cette quatrième année du règne du seigneur pape[30].

18 On peut se demander pourquoi Jean XXII ne signa pas lui-même cette lettre : il est possible que, devant la réticence des experts de la commission de 1320, le pape ait préféré une voie plus latérale pour faire connaître ses souhaits. Pourquoi Guillaume de Peyre Godin fut-il choisi comme porte-parole du pape auprès des inquisiteurs ? Guillaume, né à Bayonne vers 1260, était entré fort tôt, vers 1279, chez les dominicains de Béziers, avant de circuler comme étudiant dans divers couvents et *studia* du Sud-Ouest (Orthez, Bordeaux, Condom), de faire ses études de théologie à Montpellier, puis de parcourir à nouveau les couvents (Bayonne, Condom, Montpellier) comme lecteur. Il ne passa que brièvement à Paris, en 1292. Sa véritable carrière universitaire, après une période d'enseignement à Toulouse (1296), commença en 1306 quand il fut nommé lecteur du Sacré Palais auprès de Clément V, qui le fit cardinal-prêtre de Sainte-Cécile en décembre 1312, dans le même mouvement de nomination cardinalice que Jacques Duèze, le futur pape Jean XXII. Guillaume jouissait d'une expérience et d'une réputation assez larges, puisqu'il était à la fois un théologien reconnu (son commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard, rédigé vers 1300 fut reconnu comme *Lectura Thomasiana*), un membre actif de l'ordre dominicain (prédicateur général de Narbonne en 1289, définiteur à Cahors en 1298, prieur provincial de Provence en 1301) et un curialiste (chargé en 1309 par Clément V de s'occuper du procès posthume de Boniface VIII). Jean XXII apprécia ses mérites puisqu'il le promut cardinal-évêque de Sabine en 1317, puis le désigna comme légat pontifical en Espagne de 1320 à 1324. De cette carrière, il ressort clairement que Guillaume de Peyre Godin n'avait aucune formation juridique et représentait la meilleure orthodoxie thomiste ; le détail importe, car la tâche des inquisiteurs relevait davantage de la théologie que du droit. Guillaume n'avait pas été consulté en 1320 sur la question de la qualification hérétique

des invocateurs du démon, peut-être parce qu'il était déjà parti en Espagne ; mais il reçut en 1326 une nouvelle commission pontificale, aux côtés des cardinaux Pierre d'Arablay et Bertrand de Montfavet, en vue de procéder aux procès de plusieurs clercs et laïcs des diocèses de Toulouse et Cahors accusés d'avoir fabriqué des images en plomb ou en pierre destinées à l'invocation des démons[31]. Les accusés avaient d'abord été convoqués devant la justice épiscopale de Toulouse avant d'être déférés au roi de France, probablement parce que leurs images avaient été fabriquées sur le modèle de la monnaie royale (*sub figura seu typario regio*)[32]. En 1328, Guillaume fut chargé de compiler l'enquête locale en vue du procès de canonisation de Nicolas de Tolentino ; or cette affaire comportait de larges aspects démonologiques[33].

19 À cette petite série, on peut ajouter une notation du dominicain Bernard Gui, qui, fort de son expérience d'inquisiteur, rédigea son *Manuel de l'inquisiteur* sans doute après 1324 : pour lui, l'invocation des démons relevait de l'hérésie si elle était faite « en même temps qu'un sacrifice ou que l'immolation d'une certaine chose en faisant offrande à ces mêmes démons par le moyen du sacrifice ou de l'immolation »[34].

20 Dix ans plus tard, le 4 novembre 1330, Jean XXII envoya deux lettres[35], l'une adressée à l'archevêque de Narbonne, à ses suffragants et à l'inquisiteur de Carcassonne[36], l'autre à l'archevêque de Toulouse, à ses suffragants et à l'inquisiteur de cette ville[37] : cette lettre contenait une copie de celle envoyée en 1320 par Guillaume de Peyre Godin aux inquisiteurs de Carcassonne et Toulouse, puis ordonnait aux destinataires de poursuivre cette œuvre plus que jamais nécessaire[38]. Cependant, cette lettre introduisait un correctif important : les évêques devaient se mettre à l'œuvre, les inquisiteurs, seuls ou en collaboration avec les évêques devaient achever les actions entreprises, mais ces derniers ne devaient pas entamer de nouvelles procédures sans commission pontificale. Ce correctif n'enlevait rien à la qualification d'hérésie appliquée aux invocations démoniaques et autres formes de magie, puisque l'action inquisitoriale n'était pas suspendue ni simplement transférée aux évêques, mais il traduisait une certaine méfiance à l'égard des inquisiteurs, sur laquelle il faudra revenir.

21 On peut se demander quel péril urgent se représentait le pape pour agir avec tant d'obstination. Les pratiques magiques, populaires ou savantes, que visaient les articles de la consultation de 1320 sont universelles et de tous les temps. L'envoûtement criminel ou amoureux par le biais d'images de cire ou de terre est bien attesté dans l'antiquité gréco-romaine (notamment sous le nom de *defixiones*)[39]. Quant au détournement magiques des objets sacramentaux chrétiens, il était largement attesté depuis fort longtemps[40]. Sous l'effet de la christianisation des mœurs, les vieilles traditions de magie naturelle et bénéfique se lestaient des rites liturgiques chrétiens, sans mutation réelle.

22 Deux facteurs expliquent sans doute l'anxiété du pape. En premier lieu, la magie savante, importée de l'Orient ou de l'Espagne en même temps que la science naturaliste, avait connu un large développement dans les milieux savants depuis le début du XIII[e] siècle, comme l'atteste l'œuvre de Guillaume d'Auvergne. Des recherches récentes ont montré l'ampleur et la complexité de cette culture[41]. Les savoirs alchimique et astrologique, dotés d'un grand prestige scientifique, pouvaient se combiner à cette « négromancie » ou à ces arts de la magie. L'ambivalence des attitudes de l'Église vis-à-vis de l'alchimie commença à se défaire à la fin du XIII[e] siècle[42], précisément au moment où les conquêtes de la science naturelle apparurent comme dangereuses pour la foi, tandis que l'astrologie conservait encore quelque légitimité, malgré les soupçons. On le sait, la fameuse condamnation prononcée en 1277 par l'évêque Étienne Tempier, qui, portait sur 219 propositions

supposées être tenues par des membres de la Faculté des Arts, était précédée d'un prologue qui condamnait « les livres, rouleaux ou cahiers traitant de nécromancie ou contenant des expériences de sortilèges, des invocations des démons ou des conjurations au péril des âmes »[43]. L'alchimie, protégée par les papes en quête de l'élixir de longue vie jusque dans les années 1270[44], commençait, elle aussi, à devenir suspecte : comme le notait Agostino Paravicini Bagliani, le cardinal Francesco Orsini dans son testament de 1304, ordonna de brûler tous ses livres d'alchimie[45]. L'astrologie, malgré son allure plus académique, subissait les mêmes soupçons. Le destin tragique de Cecco d'Ascoli, qui fut un professeur d'astrologie respecté à Bologne à partir de 1322, avant d'être brûlé pour hérésie à Florence en 1327, en compagnie de ses livres d'astrologie, manifeste peut-être, malgré son caractère singulier, cette ambivalence des attitudes ; l'astrologie, en fait, malgré son statut de plus en plus suspect, vit son prestige s'accroître au cours du XIVe siècle.

23 L'affaire Robert de Mauvoisin, suivie de très près par Jean XXII, confirme cette ambivalence. Robert de Mauvoisin, archevêque d'Aix, fut jugé en 1318 par une commission pontificale et dut renoncer à son siège[46]. Le statut de cette poursuite est incertain, comme c'est souvent le cas dans ces commissions nommées directement par le pape : l'action fut, en fait, disciplinaire, mais elle aurait pu être criminelle, selon l'accentuation de tel ou tel délit, qui pouvait aussi bien relever de l'excès condamnable chez un prélat que du crime. Il est fort possible que cette qualification ait dépendu d'une négociation : le pape voulait récupérer le siège et Robert cherchait à se tirer de ce mauvais pas. Mais, quoi qu'il en soit, le premier des quinze articles d'accusation, le plus développé, joua un rôle certain dans la relative clémence de la commission ; cet article rapportait que Robert depuis les temps de ses études à Bologne dans les années 1300 jusqu'au temps de sa prélature, avait eu recours « aux sortilèges, à l'art de la magie (*arti mathematice*) et aux divinations ». L'article précisait que ces pratiques étaient « condamnées et interdites par le droit ». Dans son interrogatoire, Robert prit soin de qualifier constamment ses différents conseillers d'« astrologues » et de relater précisément les modes et les buts de ses consultations. Tout en affirmant qu'il ne croyait pas en ces arts, Robert, confirmé par un témoin, maintint qu'il pensait de bonne foi que ces pratiques astrologiques étaient licites.

24 Or il semble bien que la méfiance nouvelle envers l'astrologie et l'alchimie, plus ou moins assumée par les savants et les hauts dignitaires de l'Église, se soit accompagnée, selon une causalité difficile à déterminer, d'une diffusion de la culture nécromantique et alchimique dans les couches plus basses de l'Église. Le second astrologue que Robert de Mauvoisin consulta pour évaluer son thème astral était un copiste (*grossator*) de la curie pontificale. Nous avons évoqué plus haut la poursuite de clercs et laïcs accusés de fabrication d'images sous l'effigie royale. Leur propre confession mentionnait explicitement l'usage de l'alchimie : il y est question de la recherche de la « vérité de l'alchimie » (*veritatem alquimie*).

25 À cette inquiétude générale et ambivalente, s'ajoutait le souci propre de Jean XXII qui paraît avoir considéré que les démons se mêlaient directement à ces arts suspects et exerçaient un rôle redoutable dans la vie et la mort des humains.

XXII

26 L'insistance de Jean XXII sur les dangers des invocations démoniaques correspond, dans la pratique judiciaire qu'il a développée, à de nombreuses accusations[47] lancées à titre principal ou contre des accusés inculpés d'abord pour d'autres raisons, comme l'évêque

de Cahors Hugues Géraud, l'archevêque d'Aix Robert de Mauvoisin, ou contre le franciscain Bernard Délicieux accusé d'entraver gravement le travail des inquisiteurs. Le parcours rapide de certains de ces dossiers nous aidera à saisir les préoccupations personnelles du pape en matière de magie et d'invocations démoniaques.

27 Le 27 février 1318, Jean XXII s'adressa à Barthélemy, évêque de Fréjus, à Pierre Tissier, prieur de Saint-Antonin, près de Rodez, et au prévôt de Clermont-Ferrand, pour leur demander d'entreprendre une action selon la procédure sommaire et sans possibilité d'appel à l'encontre de plusieurs clercs qui s'adonnaient à « la nigromancie, la géomancie et autres arts magiques »[48]. Ces arts de la magie sont étroitement reliés à l'invocation des démons ; ils sont « des arts de démons, dérivés d'une pestifère association des hommes et des mauvais anges ». Les magiciens « usent fréquemment de miroirs et d'images consacrées selon leur exécrable rite et se plaçant en cercle, invoquent de façon répétée les démons. qu'ils enferment dans les miroirs, les cercles ou les anneaux ». Par ces invocations, les accusés tentent de nuire ou de prédire le futur[49].

28 Or un autre aspect de leur activité, relevé dans la suite de la lettre, concerne un souci pontifical : « ils ne craignent pas d'affirmer qu'à l'aide de boissons ou de nourritures, mais aussi par la profération d'une seule parole, il est possible d'abréger ou de prolonger la vie des hommes ». On pense, bien sûr, aux différentes recherches et pratiques patronnées par les papes du XIIIe siècle en vue d'obtenir le prolongement de leur vie, que les recherches d'Agostino Paravicini Bagliani ont repérées[50]. Le grand alchimiste anglais John Dastin, qui avait écrit des ouvrages d'alchimie pour le cardinal Napoléon Orsini, ennemi et familier du pape, envoya à Jean XXII une lettre sur l'or potable, susceptible de prolonger la vie[51]. Comme l'avait montré le procès de Boniface VIII, la frontière était incertaine entre les arts magiques et l'alchimie, entre le juste désir de prolonger la vie des papes et la sournoise volonté de l'abréger. L'octogénaire pontife, élu comme pape de transition, savait sa vie fragile et sa succession souhaitée. La première grande affaire judiciaire du pontificat, quelques mois après l'avènement de Jean XXII, mit en cause l'évêque de Cahors, Hugues Géraud, accusé d'avoir voulu attenter à la vie du pape et des cardinaux par le poison, mais aussi par la confection d'images de cire qui avaient reçu le nom des victimes et qui furent percées de coups d'aiguilles, selon l'évocation assez précise qu'en donne le pape dans sa lettre de commission de l'affaire le 22 avril 1317[52]. On comprend dès lors l'obsession de Jean XXII quant aux manipulations surnaturelles de la nature, d'autant que récemment certains alchimistes ou médecins, dont Arnaud de Villeneuve, avaient noué des relations fortes avec les Spirituels franciscains ou avec les clans Orsini et Colonna de la curie.

29 Le procès intenté au franciscain Bernard Délicieux en 1319 illustre bien cette conjonction. Bernard Délicieux était poursuivi essentiellement pour ses attaques contre l'inquisition et ses tentatives en vue du soulèvement des cités méridionales contre le pouvoir des inquisiteurs. L'affaire était déjà ancienne, mais le franciscain avait récemment aggravé son cas en prenant la défense des franciscains spirituels convoqués à Avignon en 1317. Or les articles 24 à 31 de son acte d'accusation portaient sur ses tentatives de meurtre sur la personne de Benoît XI, par le biais des incantations et des actes de magie[53]. Dans cette liste de griefs, pas plus que dans les accusations contre Robert de Mauvoisin, les pratiques magiques de Bernard Délicieux ne sont rapportées à une invocation des démons, comme si la magie naturelle n'était incriminée que pour ses fins mauvaises. Tout se passe comme si Jean XXII, héritier de la fascination de ses prédécesseurs envers la puissance des

sciences occultes, hésitait encore à lier la magie à l'action démoniaque, ce qui expliquerait l'urgence et l'importance de la consultation de 1320.

30 Quelques années plus tard, ces incertitudes n'étaient plus de mise. Ainsi, le 23 août 1326[54], le pape envoya une lettre au cardinal Bertrand de Montfavet l'incitant à poursuivre une enquête sur Bertrand d'Audiran, chanoine d'Agen qui se livrait à *pluribus et diversis dampnatis scientiis et artibus* « non sans une transgression de la foi catholique, du droit canonique et du droit civil ». Le suspect usait de livres, d'écritures, de vases de verre, de terre et de bois en lesquels il composait des poudres et liqueurs fétides. « Et surtout, ce Bertrand, en usant et abusant de ces sciences et arts, s'efforçait de tenter les démons et d'invoquer les esprits malins et d'appliquer à cette fin les conjurations et autres choses illicites et condamnées ». Or cette pratique était efficace : « il s'ensuivait de terrifiants coups de tonnerre, ébranlements, foudres, tempêtes, déluges, coups portés par les démons, agressions et morts d'hommes et autres innombrables dommages ».

31 Bertrand disposait de complices, dont deux sont nommés dans la lettre. Ils avaient été pris sur le fait quand ils emportaient sur des fourches patibulaires deux têtes et un bras de pendus. Le laïc avait avoué et avait été livré aux flammes ; le clerc fut emprisonné dans les cachots de l'évêque d'Agen. L'évêque avait fait conduire Bertrand vers les prisons pontificales d'Avignon. L'enquête avait été confiée à Bertrand de Montfavet et au cardinal Pierre Tissier, mort depuis (en 1323). La lenteur d'une procédure qui était entièrement entre les mains du pontife montre bien que Jean XXII cherchait à savoir avant de réprimer.

32 Une autre lettre manifeste bien l'inquiétude de Jean XXII devant les mystères surnaturels et notamment devant la possibilité de transport extraordinaire, qui annonce peut-être un des aspects les plus spectaculaires du sabbat, le vol des démoniaques dans les airs. Le 3 mars 1325, Jean XXII s'adressa à l'évêque de Paris : le curé de la paroisse des Saints Innocents, un soir, a disparu de sa chambre fermée au verrou, de l'intérieur. Le pape demande une enquête *summarie, simpliciter ac sine strepitu et figura judicii*, afin de savoir « où ledit recteur est allé, ou a été emporté, ou transporté » (*dictus rector iverit, vel asportatus aut translatus fuerit*)[55]. Le ton pressé et angoissé de la lettre, l'évocation de la possibilité d'un transport surnaturel, sans évoquer vraiment le sabbat, manifestent, en cette mince affaire, une réelle inquiétude.

33 Lors de la fameuse controverse sur la vision béatifique, que le pape lança en 1331, un des arguments produits par le pape pour prouver le caractère partiel et limité du jugement individuel consiste à insister sur l'activité libre des démons avant le Jugement dernier. En 1332, dans un sermon, le pape dit : « En effet, les damnés, c'est-à-dire les démons ne pourraient nous tenter s'ils étaient reclus en enfer. C'est pourquoi il ne faut pas dire qu'ils résident en enfer, mais bien dans la totalité de la zone d'air obscur, d'où leur est ouverte la voie pour nous tenter »[56].

XXII

34 Si Jean XXII fut aussi acharné à poursuivre les démons et leurs adorateurs, c'est sans doute aussi parce qu'il fut lui-même parfois présenté comme une créature de l'Antéchrist ou du diable, notamment dans les divers milieux influencés par les franciscains spirituels (béguins, *fraticelli*). Cette qualification relevait en partie de l'injure, en partie de la conviction. En effet, d'un côté, les franciscains spirituels, adeptes de la plus haute pauvreté, qui avaient joui d'une relative tranquillité sous le pontificat de Clément V, subirent la répression violente de Jean XXII, dès le début de son pontificat : quatre

franciscains spirituels furent brûlés à Marseille en 1318 ; une série de bulles, de 1317 à 1328, condamnèrent certains groupes, puis la doctrine même de la pauvreté absolue et de son fondement christique. On en arriva au schisme de 1328, quand Michel de Césène et quelques frères s'enfuirent d'Avignon pour rejoindre la cour de l'empereur Louis de Bavière, qui créa le bref pontificat schismatique de Nicolas V. Dans la masse des écrits de combat des franciscains, le pape prit souvent une figure satanique.

35 Mais il y avait plus. Dans les écrits de Pierre de Jean Olivi, qui fut l'inspirateur principal de ces mouvements, se manifestait la conviction que le temps présent était celui du passage à la sixième période de l'histoire de l'Église, lui-même annonciateur du troisième et dernier âge de l'humanité. En lisant l'Apocalypse, Olivi avait découvert que l'Antéchrist, dont la défaite ultime devait ouvrir une longue période de paix avant la fin des temps, se dédoublait en un Antéchrist « mystique » (c'est-à-dire caché) et le grand Antéchrist manifeste. Cet Antéchrist mystique devait probablement être un pseudo-pape. Si Olivi, mort en 1298, n'avait pas poussé plus loin l'identification, ses disciples, confirmés par les persécutions, procédèrent à cette assimilation du pape à l'Antéchrist mystique.

36 Sur ce point, un témoignage curieux livre un véritable récit fondateur et mythique sur les origines de la haine de Jean XXII contre les spirituels franciscains. En 1333, le chevalier roussillonnais Adhémar de Mosset fut poursuivi pour ses sympathies béguines, à l'initiative du roi Jacques II de Majorque[57]. Le roi, dans son troisième article d'accusation, rapporte un souvenir personnel. Un jour qu'il voyageait en compagnie d'Adhémar, la conversation vint sur le pape Jean XXII et sur les persécutions contre les spirituels, que le chevalier reprochait fort au pontife. Adhémar demanda au roi s'il savait pourquoi le pape, qui au début de son pontificat avait été une homme saint et bon en était arrivé là. Jacques ne le savait pas, mais le chevalier le lui apprit : Jean XXII aimait alors beaucoup Angelo Clareno, l'un des principaux dirigeants des spirituels. Un jour, il lui demanda d'interroger Dieu, pour savoir si son état (*status*) Lui plaisait ou non[58]. Angelo se mit en prières et « vit alors une grande foule de diables qui portaient un calice plein du poison d'iniquité ; il leur demanda où ils allaient et ce qu'ils allaient faire de ce calice. Ils lui répondirent qu'ils allaient auprès du pape, pour faire leur possible afin qu'il boive le calice d'iniquité. » Angelo leur demanda de passer le voir sur le retour, ce qu'ils firent. Ils lui apprirent alors que le pape avait bu et ils conseillèrent à Angelo de se garder désormais de lui. Au sortir de cette vision, le pape demanda à Angelo le résultat de sa consultation ; le franciscain refusa de parler, mais reçut l'ordre, au nom du principe d'obéissance, de livrer ses informations, ce qu'il fit. « Et depuis ce temps là le seigneur pape lui voulut du mal, à lui et aux autres Béguins. » Adhémar de Mosset, qui avait été au service de Philippe de Majorque, régent du royaume sous la minorité de Jacques II et partisan actif des Béguins, était probablement un sympathisant des dissidents, sans être directement engagé dans leur combat et sans avoir de formation théologique ni exégétique ; il est probable qu'il transmettait une anecdote largement répandue. Si l'on perçoit mieux le développement d'un engagement personnel du pape, il reste à comprendre les modalités de sa lutte.

XXII

37 Pourquoi qualifier d'hérésie la magie, ou l'invocation des démons ? Parce que les adorateurs des démons produisent de nouveaux faits, susceptibles d'engendrer de nouvelles adhésions. Il faut insister sur cette notion de *factum hereticale*, brandie dans les questions posées aux théologiens en 1320, qui rompt avec l'idée commune de l'hérésie comme opinion ou comme *intellectus.* Il ne s'agit pas seulement d'une extension qui trouverait dans les pratiques sacrilèges un fondement doctrinal. Jean XXII n'avait nul

besoin de cette qualification pour réprimer sévèrement les actes magiques et démonolâtriques.

38 Le pape croyait en la force des faits, en droit comme en théologie. Ainsi, en mai 1330, il s'adressa au roi de France pour lui demander d'interdire la pratique de la preuve par combat judiciaire ou duel[59] en notant que « par de telles pratiques, la vérité n'est pas prouvée » (*per talia...veritas non probatur*). Le pape, au nom de l'expérience maîtresse des choses (*magistra rerum experiencia*) fait remarquer au roi qu'en cas d'accusation de fausse monnaie, jamais le souverain ne se contenterait d'une telle preuve, précisément parce qu'en ce cas, les faits matériels et la vérité pure importent.

39 La construction même de faits inédits est une menace pour la foi. Car ce sont les faits qui induisent la confiance et la foi. La qualification traditionnelle de l'hérésie, en s'en tenant au rejet des opinions orthodoxes, ne considère pas le processus qui conduit à la foi. Devant l'extrême diversité des opinions et des écoles, il faut s'en tenir aux *faits*. Jean XXII, exactement comme Guillaume d'Ockham, aboutit à la conclusion que la foi repose sur une certaine confiance accordée à l'ensemble de la tradition chrétienne et corroborée par les faits livrés par l'Écriture. La foi repose sur un contrat de confiance. Un des reproches les plus véhéments qu'il adresse aux franciscains, c'est de piétiner les données factuelles de l'Écriture. Dans l'Évangile, Jésus a possédé des biens et a confié sa bourse à Judas. Or, par des artifices d'interprétation, ils anéantissent ces faits, au bénéfice de leur interprétation. Les grandes bulles de condamnation de la doctrine franciscaine de la pauvreté absolue insistent sur cette destruction des données factuelles qui fondent les articles de foi[60]. Dans la bulle *Cum inter nonnullos* (12 novembre 1223), le pape disait :

> L'affirmation selon laquelle le Christ et les apôtres n'ont rien possédé ni en commun, ni individuellement, nous jugeons par un édit perpétuel et en suivant l'avis de nos frères que, quand elle est répétée avec obstination, elle doit être tenue pour erronée et hérétique, car, comme elle contredit expressément l'Écriture sacrée, qui en plusieurs lieux affirme qu'ils ont eu quelque possession, elle implique que cette Écriture sacrée, par laquelle sont prouvés les articles de la foi orthodoxe, contient ouvertement, sur ce sujet, le germe du mensonge et que, en tant que telle, elle évacue toute confiance en l'Écriture et rend la foi catholique douteuse et incertaine en supprimant sa force probatoire.[61]

40 Plus généralement, les franciscains spirituels, en imaginant que le Christ et les apôtres pratiquaient un usage « de fait », sans aucune appropriation juridique, construisaient une fiction qui ne trouvait aucun répondant, aucune vérification dans la « nature des choses » (*natura rerum*), où la consommation des biens repose soit sur un droit, soit sur un délit. Leur usage du mot « fait » renversait l'ordre naturel du monde. Les franciscains devenaient hérétiques en rejetant les faits évangéliques et en reconstruisant leurs propres faits, grâce à leur idéologie forte et grâce à l'identité collective qu'ils créaient. Les adorateurs des démons n'agissaient pas autrement, on le verra.

41 Donc, pour Jean XXII, un fait est un fait. Comment comprendre ce positivisme, qui semble anachronique, sans le réduire aux fantaisies singulières du vieux pontife ?

42 Pour saisir ce tournant, il faut sans doute partir du jugement moral, et non pas du jugement épistémologique, des conduites humaines plus que des processus physiques. Chacun le sait, le XIIe siècle, entre Pierre Abélard et Pierre le Chantre a produit une morale de l'intention. Mon hypothèse est que c'est cette morale qui a construit la notion de fait, en neutralisant l'événement. Jean est tué. Paul l'a tué. Ceci est un événement. La théologie morale de l'intention affirme que cet événement ne signifie rien en lui-même,

avant qu'il ne soit qualifié selon l'intention de Paul, qui construit l'événement comme meurtre (il a voulu et prémédité cet acte, par l'effet d'une vieille haine), ou bien comme coups et blessures portés sans intention de meurtre (à la suite d'une rixe, par exemple), comme accident (Paul au cours d'une chasse, visait un gibier), comme acte méritoire (Paul a débarrassé la chrétienté d'un persécuteur, sur le modèle de Judith tuant Holopherne). L'événement « mort de Jean », vidé de sa signification intrinsèque, devient ce que j'appelle un *fait faible*, un résidu irréductible de réalité.

43 Ce relativisme d'Abélard doit se relier étroitement au principe naissant de l'enquête contradictoire. Le premier texte qui proclame la nécessité de cette enquête se trouve dans la préface du *Sic et non.* On sait que cet ouvrage, en dehors de sa préface, ne contient que des citations contradictoires sur une série d'objets, mais on n'a pas relevé que ces objets ne sont pas toujours des opinions théologiques, mais aussi des faits (comme, par exemple, l'emplacement géographique de la tombe des patriarches).

44 Au cours du XIIIe siècle, se produisit une réaction progressive contre la morale de l'intention, une tentative d'objectivation du jugement moral et judiciaire. Ce phénomène tient probablement au mouvement de rédaction des textes normatifs et à la constitution du droit comme science de plus en plus indépendante de la théologie morale[62]. Le fait fut pensé comme un résidu nécessaire à l'indépendance transcendante du droit, que la caste des juristes tentaient d'extraire des contingences et des compromissions des affaires courantes. Mais l'attachement à la factualité tenait aussi à une réaction de l'Église contre les entreprises hérétiques appuyées sur une pratique du secret et de la double entente. Le sanctuaire de l'intériorité pouvait apparaître comme une cache de malfaiteurs. Les poursuites contre les cathares et les béguins le montrent clairement : les inquisiteurs mirent au point des techniques de repérage de la dissimulation. Cette évolution tendait donc à remplacer le *fait faible* des morales de l'intention par le *fait fort* des tribunaux d'enquête. Est-ce à dire qu'au tribunal toute excuse quant à la circonstance de l'action était rejetée ? Certes pas, mais les circonstances furent elles-mêmes objectivées. On en donnera deux exemples : la notion d'irresponsabilité, accordée à des classes repérables d'individus (les fous, les enfants, les somnambules) fut définie au début du XIVe siècle par une décrétale de Clément V[63]. Par ailleurs, dans la procédure inquisitoire, l'enquête préalable sur la réputation (*fama*) des individus suspects déléguait à une communauté extérieure l'évaluation des motifs, avant que l'enquête en vérité ne mette en corrélation cette évaluation avec des faits précis. Certes, la *fama* fut largement induite par les poursuites elles-mêmes, mais les juges tenaient à son caractère objectif et mesurable. Dans les procès inquisitoires, en canonisation comme en matière criminelle ou hérétique, les juges ou commissaires demandent fréquemment aux témoins de définir le sens du mot *fama*, son lieu d'origine, son extension. Certains allaient même jusqu'à demander au témoin d'évaluer quantitativement le nombre minimal d'opinions ou de murmures nécessaires pour constituer une réputation.

45 Ce positivisme médiéval, dont nous avons tenté de repérer les racines juridiques et morales, peut-il être relié à une évolution plus globale que l'on pourrait saisir dans l'histoire des sciences ? La question est délicate, car la physique dominante, inspirée d'Aristote, s'attachait davantage aux causes qu'aux phénomènes, comme l'a montré Alexandre Koyré. Le phénomène était essentiellement réductible. Pourtant, un certain développement de la factualité scientifique s'observait précisément en ces dernières années du XIIIe siècle, soit du côté des ingénieurs comme le célèbre Pierre de Maricourt, qui décrivait et expérimentait les propriétés de l'aimant en vue de l'amélioration de la

boussole. Un grand penseur comme Roger Bacon, grand chantre de l'expérimentation, réussissait à conjoindre dans son œuvre, la théologie, l'optique et l'alchimie en traquant des faits par l'observation. La catégorie fourre-tout des « merveilles » (*mirabilia*) commençait à s'étioler au profit d'une extension simultanée des phénomènes miraculeux et des phénomènes naturels. Enfin, une physique non-aristotélicienne, raisonnant sur des cas-limites, relevant d'une factualité réelle, mais rare, se mettait en place[64].

46 Sur le plan des poursuites judiciaires, la notion de fait tendit à s'imposer, quand, à partir des années 1230, la recherche des hérétiques, au sein de populations largement complices, prit un caractère massif et exigea des critères plus larges et des méthodes plus efficaces que l'interrogatoire individuel. Un mandement de l'archevêque de Tarragone fut rédigé en mai 1242[65] avec l'aide du dominicain Raymond de Penyafort, le grand juriste qui devint aussi maître général de l'ordre des prêcheurs afin « que l'on procède plus clairement quant au fait d'hérésie (*circa factum heresis*) ». Certes, le mot *factum* a encore ici le sens d'imputation judiciaire qu'il avait dans le droit romain, mais le détail du mandement montre bien qu'il importait désormais de considérer des actes qui ne relevaient pas directement de la croyance. Le texte, en effet, distingue sept classes de population reliées à l'hérésie[66]. Or seule la première est nommé hérétique, parce qu'elle professe des croyances en perdurant dans l'erreur. La seconde catégorie, les « croyants » (*credentes*), est assimilée aux hérétiques (il faut sans doute comprendre qu'ils sont mis à part avant l'avertissement salutaire qui les transforme, en cas de refus d'abjurer, en hérétiques proprement dits). Ensuite viennent les « suspects » d'hérésie. Seuls des actions et des faits construisent cette qualification : écouter la prédication ou les conférences des hérétiques (en ce cas il s'agit d'*insabbatici,* hérétiques difficiles à identifier et qui sont cités en compagnie des Pauvres de Lyon et des Vaudois), s'agenouiller en leur compagnie. Un élément de croyance peut pourtant être ajouté : les suspects croient que les hérétiques en question sont de « bons hommes ». Suivant la répétition des actes, la suspicion sera simple, véhémente ou très véhémente. Viennent ensuite les complices passifs : les « non-dénonciateurs » (*celatores*) qui s'abstiennent de révéler la présence publique d'hérétiques, les « dissimulateurs » (*occultatores*), « qui ont fait pacte de ne rien révéler » (*fecerunt pactum de non revelando*), les « hôtes » (*receptatores*), qui reçoivent chez eux, au moins deux fois des hérétiques ou des réunions d'hérétiques, les « défenseurs » (*defensores*) qui prennent le parti des hérétiques par la parole ou par le fait (*verbo vel facto*), soit par le discours, soit par une aide matérielle[67]. Ces quatre dernières catégories sont rassemblées sous la qualification de « soutiens » (*fautores*) de l'hérésie. Les délits liés aux hérésies sont, pour Raymond, susceptibles de degrés (*magis vel minus*), alors que l'hérésie proprement dite implique une structure strictement binaire, où le vrai s'oppose à l'erreur. Là encore, c'est le droit qui construit, par opposition, le fait : par opposition au ministère du confesseur qui, *in foro conscientiae*, traite le *continuum* des fautes et manquements, la tâche de l'inquisiteur *in jure* consiste à réduire à la pureté binaire de l'incrimination, une foule de circonstances et d'action floues. Plus tard dans le siècle, la notion de « présomption de droit » accrut encore cette tendance.

47 Mais l'hésitation est encore grande : le quatrième point de la consultation porte sur la qualification comme hérétique de celui qui embrasse un hérétique, ou qui prie en sa compagnie ou le cache : « doit-il être jugé comme croyant en l'erreur de l'hérétique ? » La réponse était négative. Pourtant, plus loin, le texte suggère que les ossements de ceux qui ont soutenu l'hérésie doivent être exhumés, parce que « le soutien (*fautoria*) est la suite et le complément de l'hérésie ». Quelques années plus tôt, en 1235, dans un des premiers

textes consacrés aux règles de l'inquisition, Raymond de Penyafort considérait que ceux qui hébergeaient des hérétiques (en l'occurrence des Vaudois) devaient être jugés comme hérétiques, parce qu'ils croyaient que l'Église se trompait en poursuivant les hérétiques[68].

48 On le voit, la tentation était grande, depuis les débuts de l'inquisition, de construire des *faits* hérétiques. Lorsque, le 14 juin 1303, Guillaume de Plaisians présenta au Louvre ses accusations contre le pape Boniface VIII, il lui reprocha d'avoir extorqué à des prêtres la révélation de secrets confiés en confession pour les divulguer et les utiliser. Il conclut cet article en disant : « En raison de cela il semble avoir été hérétique quant au sacrement de pénitence (*propter quod in sacramento penitentie hereticare videtur*). » C'est donc bien un acte, manifesté par le verbe actif « hérétiquer » qui passe pour manifestation d'hérésie. Comme le note Jean Coste dans son édition du « procès », le cardinal Pietro Colonna, qui connaissait mieux le droit canonique, avait ajouté dans la rédaction d'un article analogue : « le même Boniface proclamait de façon doctrinale (*dogmatizabat*) qu'il avait le droit d'agir ainsi. »[69]

49 En 1308-1309, l'auteur d'une nouvelle série d'articles d'accusation contre la mémoire de Boniface, que Jean Coste attribue à Nogaret[70], introduit une distinction alors inédite, qui fut reprise cinquante ans plus tard par Nicolas Eymerich[71], entre les articles hérétiques, les erreurs relatives à un point de fait déjà condamné (*facti damnati errores*) et les opinions. Mais la simple mention de cette distinction, sans application précise, ne permet pas de considérer que la notion de « fait hérétique » se développait véritablement.

50 Les juges délégués au procès de Bernard Délicieux, en 1319, franchirent ce pas, du moins dans leur acte d'accusation du 23 octobre 1319 : ils ouvraient leur accusation en déclarant, sur un ton très législatif, mais sans aucune allégation de droit que tout homme, seigneur, puissant ou juge qui oserait libérer les prisonniers de l'inquisition, refuser d'exécuter ses mandats, empêcher la sentence ou le procès, ou s'opposer en quelque façon à la poursuite des hérétiques, « encourt *ipso facto* une sentence d'excommunication et s'il l'encourt avec une volonté résolue pendant un an, est alors condamné comme hérétique »[72].

51 Face à la menace démoniaque, il importait d'agir efficacement et rapidement ; mais ces deux exigences étaient contradictoires, car l'efficacité supposait le lent et difficile établissement de la vérité. Le pontife disposait d'une multitude de solutions judiciaires qui impliquaient à la fois des différences dans les types de procédure, dans les ressorts juridictionnels et dans les modalités de l'enquête.

52 L'Église favorisait le développement de la procédure inquisitoire (par enquête), au détriment du mode accusatoire, selon un mouvement initié par des décrétales d'Innocent III, à partir de 1198, dont la maturation se lit dans le canon 8 du concile de Latran IV (1215). On le sait, la procédure accusatoire, dominante jusqu'au XIIe siècle, et qui a poursuivi sa carrière dans la *Common Law* britannique et américaine, réserve l'incrimination à un accusateur, qui s'engage sur cette accusation et peut en pâtir. Le juge ou le jury se contente d'arbitrer. Les deux moments de l'action sont constitués par la construction minutieuse de la cause, qui doit être rigoureusement définie (en termes romains, il s'agit de la phase de *litis contestatio*) et par la délibération. La procédure inquisitoire, en revanche, favorise l'accusation d'office, formulée par un juge ou un prince, à la suite d'une « diffamation », dérivée de l'écoute d'une rumeur accusatrice. Le procès met en œuvre deux enquêtes successives : la première établit cette *fama*, cette

réputation, bonne ou mauvaise, qui permet l'inculpation ou la relaxe ; la seconde enquête construit la vérité des faits portés par la *fama*.

53 Plusieurs ressorts juridictionnels pouvaient prendre en charge les invocateurs du démon : la justice épiscopale, avec ses divers tribunaux, le tribunal de l'inquisition et des commissions pontificales *ad hoc.* L'inquisition fut créée par le pontificat à partir de 1233, en vue de poursuivre l'hérésie et elle garda longtemps cette spécialisation, qui impliquait un recrutement de juges plus théologiens que juristes. Il est difficile de porter un jugement serein sur l'inquisition médiévale, tant son image a fait l'objet de controverses violentes. Certains médiévistes ont tenté, non sans quelques raisons, de rejeter la folie persécutrice associée à cette image. Edward Peters a montré comment avait pu se construire dans la suite des temps un véritable mythe noir de l'inquisition[73] ; un article retentissant de Richard Kieckhefer a mis en doute la réalité institutionnelle de l'inquisition[74]. De fait, l'opinion commune a souvent confondu les réalités implacables de l'Inquisition romaine (créée en 1542) et surtout de l'Inquisition castillane (institution étatique fondée en 1481-1482) avec les tentatives limitées et souvent incohérentes de l'inquisition médiévale. Pourtant, l'inquisition médiévale a bien existé comme institution puissante, en dépit de sa faible assise. L'inquisiteur était nommé par le saint Siège, mais demeurait étroitement lié à l'ordre religieux dont il provenait (l'ordre dominicain pour l'essentiel, mais aussi l'ordre franciscain, et, dans une moindre mesure, l'ordre des carmes). Sa pratique quotidienne le mettait en relation étroite avec le pouvoir séculier.

54 Les commissions spéciales du pape dérivaient, en un sens, de la justice déléguée des pontifes, instaurée depuis le XIIe siècle, mais elles prirent une importance particulière sous le pontificat de Jean XXII, pour des raisons que nous examinerons plus loin. L'importance des faits démoniaques conduisit Jean XXII à lever beaucoup de garanties judiciaires et gracieuses[75] et à confier les affaires de complot avec soupçons magiques ou démonologiques à des commissions pontificales, qui se réclamaient de la procédure sommaire. La notion de procédure sommaire s'est lentement développée depuis la fin du XIIe siècle dans le droit canonique. Il s'agissait de formaliser les efforts des décennies précédentes en matière d'arbitrage ou de compromis internes à l'Église, en réaction aux excès de juridisme qui avaient été dénoncés par saint Bernard dans son retentissant traité *De consideratione.* La notion d'« équité canonique » était opposée à la *rigor iuris* des civilistes. La procédure trouva lentement sa forme à partir d'éléments épars dans le droit romain, par agglomération de clausules indépendantes : si les parties étaient d'accord, la *cognitio summaria* (traduite dans nos textes par l'adverbe *summarie* ou *simpliciter*) impliquait d'alléger les charges de preuves ; on pouvait se contenter de preuves « semi-pleines » (un simple serment, un témoin ou un document unique), et de la phase proprement procédurale d'un procès ; la rédaction d'un « livret » (*libellus*) et le débat de la *litis contestatio* (qui établissait les rôles judiciaires et les enjeux du procès) devenaient facultatifs. La mention d'une procédure *de plano,* qui renvoyait à l'inutilité de siéger formellement en tribunal insistait davantage sur la rapidité et l'absence de formes externes. Enfin les clausules *sine strepitu judiciorum* (sans le vacarme des procès) et *sine figura judicii* (sans la forme du procès) complétaient cette simplification en insistant sur la suppression des avocats et des formes bruyantes d'opposition et de recours.

55 À l'époque de Jean XXII, cette formalisation de l'arbitrage ecclésiastique venait à peine de s'achever, par la publication de deux décrétales de Clément V, *Dispendiosam* produite pour le concile de Vienne en 1311-1312 et *Saepe*, rédigée en 1314. *Dispendiosam*[76] déclarait de façon fort brève que la procédure sommaire pouvait s'appliquer d'une part aux cas déjà

prévus par le droit canonique du XIIIe siècle quant aux affaires propres de l'Église (« élections, demandes et provisions, attributions de dignités, de fonctions, de charges, de canonicats, de prébendes et autres bénéfices ecclésiastiques » et contentieux sur les dîmes), mais aussi sur les questions de mariage et d'usure. Cette extension était considérable et aboutissait à fournir la possibilité de procédure sommaire pour la quasi totalité des affaires évoquées par l'Église. Seules les successions n'étaient pas mentionnées, mais elles interféraient nécessairement avec les causes matrimoniales. La décrétale *Saepe*[77] détaillait plus longuement les particularités de la procédure sommaire et résumait soigneusement les traits assemblés depuis près d'un siècle.

56 L'usage parallèle de la procédure sommaire en matière de poursuite de l'hérésie ne se laisse pas facilement déchiffrer, car la filiation par rapport à la doctrine de l'arbitrage y perd tout sens. Le seul point commun des deux usages tient au rôle essentiel du juge, chargé à la fois de la procédure, de l'instruction et de la décision. Pourtant, ce n'est pas avant la décrétale *Statuta quedam*, promulguée par Boniface VIII dans son *Liber Sextus* en 1296-1298, que la procédure sommaire fut accordée explicitement à la procédure inquisitoriale : « En collationnant certains statuts de nos prédécesseurs d'heureuse mémoire Innocent, Alexandre et Clément, et en interprétant et ajoutant certains points, nous accordons que dans les affaires d'inquisition sur la perversion hérétique, il puisse être procédé de façon simple et informelle, sans vacarme ni apparence des avocats et des jugements (*procedi possit simpliciter et de plano, et absque advocatorum ac judiciorum strepitu et figura*) ». La suite de la décrétale justifie le secret sur les noms des témoins ou accusateurs, pour raison de sécurité.

57 Tous les niveaux et distinctions que nous venons d'esquisser se mêlaient dans la pratique judiciaire, puisque l'inquisition se fondait largement sur la procédure inquisitoire, tandis que des évêques, comme Jacques Fournier, le célèbre évêque de Pamiers, ou Guido Terreni, évêque de Majorque, puis d'Elne recevaient du pape des fonctions d'inquisiteur dans leur diocèse.

58 Pourtant, Jean XXII n'avait guère confiance dans la justice des évêques. Il savait que les évêques pouvaient souvent préférer la paix du diocèse à l'exigence de la vérité. Ainsi, à l'efficace et zélé Jacques Fournier avait succédé, en 1326, Dominique Grima, brillant théologien, ancien assistant inquisiteur de Bernard Gui à Toulouse, qui s'attira le courroux du pape pour sa négligence dans la poursuite de l'hérésie[78]. Le pape préféra fréquemment utiliser des commissions spéciales d'enquête et de jugement selon la procédure sommaire, plutôt que les tribunaux inquisitoriaux. Ce fut le cas, notamment pour les procès de Hugues Géraud, de Robert de Mauvoisin et de Bernard Délicieux. Parfois l'imputation de crime de lèse-majesté permit de donner une latitude encore plus large aux procédures extraordinaires : ainsi, le 12 avril 1331, sur plainte du roi de France, le pape ordonna à l'évêque de Paris de procéder contre Hertaud, abbé d'un monastère du diocèse d'Autun et contre Jean Albéricus, dominicain sur leurs « maléfices et excès » (*super maleficiis et excessibus*) contre le roi et sa cour ». Il s'agit certainement de pratiques magiques (*multis maleficiis*) qui attentaient au « salut public » et qui, en tout cas, relevaient du crime de lèse-majesté. Or le pape, en ce cas, non seulement ordonna une procédure sommaire (*simpliciter, et de plano sine strepitu et figura judicii*), mais leva tous les privilèges et garanties des deux religieux, autorisant leur arrestation (*captionem*), leur incarcération et leur torture (*necnon questionibus subici prout a canonibus est permissum*)[79].

59 On peut se demander pourquoi Jean XXII fut si réticent à confier les causes démoniaques à l'inquisition, au moment même où il tentait d'assimiler l'invocation des démons à

l'hérésie. La réponse la plus commune à cette question relie ce choix au caractère politique de bien des affaires où le démon semble intervenir comme prétexte, plutôt que comme cause. De fait, les procédures exceptionnelles qui mêlent l'attentat contre la majesté royale ou divine, les accusations d'hérésie et les imputations de sorcellerie ou d'invocation des démons doivent être reliées à la grande vague des procès politiques, qui avait commencé dès le début du XIVe siècle : c'est Philippe le Bel[80] qui avait lancé, dès 1303, le procès contre le pape Boniface VIII[81], accusé, entre autres, d'avoir invoqué les démons et consulté des magiciens ; puis le roi, entre 1306 et 1314, s'en était pris aux Templiers comme adorateurs du diable. Entre 1308 et 1314, Philippe le Bel avait inculpé Guichard, évêque de Troyes, qui aurait conspiré en vue de tuer la reine et d'autres personnalités princières par l'usage de poisons et d'images magiques[82]. En 1315, Enguerrand de Marigny, qui avait si efficacement collaboré à ces procès, fut lui-même pendu pour avoir nui au roi Louis X et à Charles de Valois par des images magiques[83]. Jean XXII prit le relais, avec les procès contre Hugues Géraud, évêque de Cahors[84] en 1317, contre Mateo et Galeazzo Visconti en 1320[85], contre les alliés de Federico de Montefeltro dans la Marche d'Ancône[86]. Dans tous ces cas, la parfaite correspondance entre la gravité des accusations et la position antagoniste des inculpés incite à voir dans ces procès de simples et cyniques manœuvres, où l'exception judiciaire doit confirmer la règle politique.

60 Cette interprétation rend imparfaitement compte des réalités ; l'écrasement des adversaires ne fut pas systématique : les graves accusations contre Bernard Délicieux quant au meurtre démoniaque de Clément V ne furent pas assumées dans le jugement, contrairement à ce qui se passa pour Hugues Géraud. Robert de Mauvoisin s'en tira avec une simple éjection de son siège archiépiscopal. Certes, les juges avaient quelque autonomie, mais on peut penser que le pape avait éprouvé de réels doutes quant à la culpabilité des accusés. Ces interrogations rendent peut-être compte de la consultation de 1320, qui relevait moins de la discussion quodlibétale ou de la collégialité de décision que du besoin d'expertise.

61 Les choix de procédure de Jean XXII doivent s'expliquer autrement. La préférence pour la forme extraordinaire tient d'abord à une grande méfiance de l'inquisition. Les inquisiteurs avaient tendance à poursuivre sans tenir compte des rangs sociaux ni des circonstances politiques : la fameuse affaire de Jean l'Archevesque, sieur de Parthenay, mêlé à des pratiques de sortilège vers 1323 le montre bien. L'inquisiteur s'était attaqué à un personnage puissant, bénéficiant de protections royales, qui avait réussi à obtenir la consultation d'un grand juriste, Oldrado da Ponte[87]. À deux reprises, le pape écrivit aux inquisiteurs de Carcassonne pour leur enjoindre de ne pas tourmenter inutilement les consuls et bourgeois de Montpellier[88].

62 Le pape avait pu aussi éprouver l'extrême impopularité de l'inquisition, patente dans l'affaire Bernard Délicieux : un simple agitateur avait failli renverser le pouvoir monarchique français en liguant les couches citadines hostiles à l'intervention des inquisiteurs. En 1317-1318, c'est le zèle excessif de Michel Le Moine, inquisiteur franciscain de Provence qui avait enflammé la résistance béguine dans le Midi par l'exaltation des martyrs de Marseille. En 1321-1322, c'est le manque de discernement de l'inquisiteur Jean de Beaune à Béziers qui avait entraîné le pape sur un terrain imprévu. L'inquisiteur ne mesurait pas toujours la portée de ses actes et surtout il pouvait agir trop publiquement du moins dans la phase initiale (la proclamation de l'enquête) et dans sa phase conclusive (le sermon général) : ainsi, c'est la dispute publique entre l'inquisiteur

de Carcassonne Jean de Beaune et le lecteur franciscain du couvent de Narbonne, Béranger Talon, qui avait provoqué la reprise du débat sur la pauvreté du Christ. Enfin et surtout, l'inquisition jouissait d'une certaine indépendance par rapport au pouvoir pontifical : d'une part sa nomination dépendait aussi du bon vouloir du maître général des dominicains ou du ministre général des franciscains. D'autre part, il pouvait, à l'occasion se rapprocher du pouvoir royal. On peut se demander si la différence de dénomination des inquisiteurs de Carcassonnne et de Toulouse, entre 1320 et 1330, dans les lettres citées plus haut rédigées par Guillaume de Peyre Godin puis par le pape, ne traduit pas cette perception : dans le premier cas, le cardinal s'adresse « à l'inquisiteur de la perversion hérétique de la région de Carcassonne » ; dans le second cas, il s'agit de « l'inquisiteur de la perversion hérétique député par le Siège apostolique dans le royaume de France, en résidence à Carcassonne. » Le soin de cette seconde formulation insiste sur le fait que l'origine du pouvoir inquisitorial se trouve bien dans le pontificat. De fait, l'inquisition méridionale, après les froissements dûs à l'affaire Bernard Délicieux, où les officiers royaux avaient toléré ou même soutenu le trublion franciscain, avait été largement instrumentalisée par la monarchie, comme le montrait l'affaire des Templiers.

63 En outre, le pontife était fort irrité du manque de respect de certains inquisiteurs pour le droit. Ainsi, en 1331, il reçut et approuva les plaintes de maître Jean Anselme de Gênes, chirurgien, et de Réginald de Cravant, clerc du diocèse d'Auxerre, qui avaient été faussement accusés d'hérésie et de maléfices par l'inquisiteur de France Aubert de Châlons et par l'évêque de Paris Hugues Michel de Besançon. Le pontife leur reprochait d'avoir agi sans avoir établi aucune infamie antérieure, sans respecter l'ordre judiciaire, sans permettre aucune défense légitime[89]. Il n'est pas besoin d'imaginer un Jean XXII soucieux de justice par formation professionnelle : comme on l'a vu, l'ordre du droit permettait d'établir soigneusement la vérité, qui importait bien davantage que la répression. Le cas de la censure du commentaire d'Olivi sur l'Apocalypse le montre bien : le texte était dangereux, puisqu'il inspirait directement les Béguins par le biais d'abrégés et de traductions en langue vernaculaire. Le contenu anti-pontifical de ce texte était manifeste. Pourtant le pape usa, directement ou indirectement, de quatre commissions différentes, durant huit ans (1318-1326), avec un supplément d'enquête en 1322, avant d'arriver à une condamnation. Le résultat répressif était certainement acquis dès 1318, mais il importait de suivre minutieusement les chemins de l'erreur. Ce souci apparaît clairement dans une lettre adressée par le pape en 1330 à Henri Chamayou, inquisiteur de Carcassonne[90], qui avait réussi à faire arrêter deux hérétiques italiens, qui avaient confessé leur crime. Le pontife félicite chaleureusement l'inquisiteur, mais l'engage fermement à poursuivre l'enquête, bien qu'il ait déjà en main tous les éléments pour les condamner : « parce que nous croyons que tu aurais du connaître une vérité plus ample (*novisse te plenius credimus veritatem*) au sujet de ce pour quoi ils t'ont été livrés, nous voulons et il nous plaît qu'ayant Dieu seul devant les yeux, tu veilles, selon l'exigence de la justice, à ne pas négliger ce que tu sauras être adéquat en cette affaire ».

64 Ces recommandations n'étaient pas de pure forme : la logique de l'inquisition ne la conduisait pas vers l'élucidation nécessaire à la cause des démoniaques. L'institution demeurait profondément théologienne et non juriste. Le fondement procédural de l'inquisition reposait moins sur la poursuite d'office et l'enquête que sur la troisième forme de poursuite (à côté de la procédure inquisitoire et de la procédure accusatoire) définie par Innocent III au canon 8 du concile de Latran : la dénonciation évangélique, issue de la correction fraternelle. Or la dénonciation orientait la poursuite vers la

pénitence. La confession, rapidement obtenue par la menace, la terreur ou la torture conduisait à la demande d'absolution, chèrement négociée. Il importait à l'inquisiteur d'obtenir au plus vite cette confession, sans trop s'attarder dans l'enquête sur la *fama* ou sur la vérité, neutralisée par l'aveu. Paradoxalement, un accusé avait de meilleures chances avec les procédures sommaires chères au pape qu'avec l'inquisition, parce que la vérité pouvait contraindre le pape à la mansuétude, tandis que la mécanique de la culpabilité inévitable de tout pécheur entraînait tout inculpé dans la collectivité pénale de l'inquisition.

65 C'est peut-être ces problèmes de procédure qui ont provoqué ce que Jean-Patrice Boudet appelait plaisamment le « retard à l'allumage » dans la poursuite des sorciers au XIVe siècle : tant que la papauté fut réticente à déléguer son pouvoir d'enquête, les limites matérielles de la justice pontificale empêchèrent la diffusion capillaire de l'imputation et de la répression. Et précisément, c'est l'abandon forcé de l'absolutisme pontifical, après les conciles de Constance et de Bâle qui ouvrit les premières campagnes judiciaires et doctrinales contre les sorciers et adorateurs du démon, dans les années 1430-1440. Mais le développement rapide de la démonologie avait été bien préparé par un pape qui tenait à considérer lucidement les zones obscures où le démon pouvait passer.

NOTES

1. B. Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, éd. par G. Mollat, Paris, 1926-1927.
2. P. Paravy, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340-vers 1530)*, Rome, 1993.
3. *L'Imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 ca-1440 ca)*, réunis par M. Ostorero, A. Paravicini Bagliani, K. Utz Tremp en collaboration avec C. Chène, Lausanne, 1999.
4. R. Kieckhefer, *European Witch Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Londres, 1976. Carlo Ginzburg commence sa série explicative des formes occidentales du sabbat en 1321, mais selon un modèle totalement opposé au nôtre.
5. Bonn, 1901.
6. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. iii, New York, 1934, p. 18 *sq.*
7. Voir N. Weill-Parot, *Les « Images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIe-XVe s.)*, Paris, 2002, p. 377-385 et Id., « Les intellectuels, l'Église et la magie dans la première moitié du xive s. » (mémoire de maîtrise, Paris I, 1990). Je tiens à remercier N. Weill-Parot pour ses commentaires sur le présent article.
8. « Quod cum morte fedus ineunt et pactum faciunt cum inferno. Demonibus namque immolant, hos adorant ».
9. *Liber Sextus*, V, II, cap. 8.
10. Cause XXVI, qu. 5, cap. 12, éd. Friedberg, col. 1080.
11. Voir A. Boureau, « De la félonie à la haute trahison. Un épisode : la trahison des clercs (version du xiie s.) », *Le Genre Humain,* 16-17, 1988, p. 267-291.

12. Venise, 1595, XLIII, 9, p. 341-342.
13. « Simpliciter et de plano ac sine strepitu et figura judicii... appellatione remota. » Lettre publiée par J.-M. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française*, Paris, 1913, n° 284, p. 403-404.
14. « Nonnulli etiam quandoque litterati in hoc se opponunt, pretendentes id ad tuum non expectare officium secundum canonicas sanctiones ».
15. J.-P. Boudet, « Les condamnations de la magie à Paris en 1398 », *Revue Mabillon*, n. s. 12 (t. 73), 2001, p. 121-157.
16. B. Hamilton, *The Medieval Inquisition*, Londres, 1981, p. 94.
17. Dans une lettre de 1336 adressée à l'official d'Avignon, Benoît XII, successeur de Jean XXII range à nouveau les sortilèges parmi les crimes qui touchent la foi (J.-M. Vidal, *Bullaire*, *op. cit.*, n° 153, p. 229-230). En 1405, Benoît XIII déclare nuls les privilèges des habitants du diocèse du Puy qui prétendaient que l'inquisiteur de Carcassonne ne pouvait les poursuivre pour maléfices (J.-M. Vidal, *Bullaire*, *op. cit.*, n° 332, p. 473-474).
18. La première édition a été procurée par Jean Chappuis en 1500. Pour la formation des deux collections, voir A. M. Stickler, *Historia Iuris Canonici. Institutiones Academicae.* T. I : *Historia Fontium*, Rome, 1950, p. 270-271.
19. Les seules mentions de la bulle se trouvent, on l'a dit dans le manuel de Nicolas Eymerich (1376), dans les *Annales ecclésiastiques* de Rinaldi et dans un bullaire romain du xviii[e] s.
20. Voir A. MAIER dans « Eine Verfügung Johannis XXII über die Zuständigkeit der Inquisition für Zauberprozesse », *Archivium Fratrum Praedicatorum* 32, 1952, p. 226-246.
21. A. Maier, *loc. cit.,* p. 231.
22. Publiée par R. Manselli, « Enrico del Carretto e la consultazione sulla magia di Giovanni XXII », dans *Miscellanea in onore di Monsignore Martino Giusti*, t. II, Vatican, 1978, p. 97-129.
23. Il est possible aussi que l'interrogation doctrinale ait été anticipée par Guido Terreni, un des dix experts de la consultation de 1320, dans son sixième quolibet « Est-ce que celui qui baptise une chose sans âme ou sans raison et non pas un homme est hérétique ? », ms. BAV Borghese 39, f° 238v°-240v°, que je publie en annexe de la consultation. Mais la date de ce quolibet demeure incertaine.
24. « Fecisti plantas pedum eiusdem mulieris iuxta carbones accensos apponi... », texte publié par J.-M. Vidal, *Bullaire, op. cit.*, p. 51-52.
25. « Diu post confessionem debitum nature persoluit...verum quia dubitatur ne propter predicta tormenta citius decesserit quam alias decessisset mulier supradicta si tormentata minime extitisset. »
26. « Erronea et horrenda contra catholicam fidem fuit confessa et multos consocios et complices reuelauit...que omnia sic inuenta, ut communiter creditur, numquam reuelata fuissent nisi mediantibus tormentis eiusdem predicta mulier reuelasset. ».
27. « De consilio proborum qui se asserebant uidisse penis examinati hereticos in partibus Tholosanis ».
28. J.-M. Vidal, *Bullaire*, *op. cit.*, n° 24, p. 53-54.
29. *Ex certa sciencia* : sur cette clausule de l'absolutisme pontifical, voir A. Boureau, *La Loi du royaume. Les moines, le droit et la construction de la nation anglaise,* Paris, 2001, avec renvoi aux travaux de Jacques Krynen.
30. Publiée par J.-M. Vidal, *Bullaire*, *op. cit.*, p. 61. Une meilleure édition a été procurée par A. Maier, *loc. cit.,* p. 226-227.
31. J.-M. Vidal, *Bullaire*, *op. cit.*, n° 72, p. 118-119.

32. La commission fut réitérée le 8 novembre 1327, *ibid.*, n° 78 bis, p. 129-130.
33. Voir A. Boureau, « Saints et démons dans les procès de canonisation du début du xiv[e] s. », à paraître dans les actes du colloque de Budapest sur les procès de canonisation, dir. Gábor Klaniczay.
34. B. Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, éd. et trad. par G. Mollat, *op. cit.*, t. I, p. 52.
35. Publiées par J.-M. Vidal, *Bullaire*, *op. cit.*, n° 103, p. 154-156.
36. Henri de Chamayou.
37. Pierre Brun.
38. La qualification d'hérésie, de la part du pape, à propos des invocations démoniaques n'a jamais cessé. Voir, par exemple, une lettre de 1323, qui désigne des commissaires pour juger le moine Guillaume de Figeac, accusé de « dévier de la foi catholique » en pratiquant l'alchimie et la nécromancie (J.-M. Vidal, *Bullaire*, *op. cit.*, n° 50, p. 87-88).
39. F. Graf, *La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, 1994.
40. Voir le récit par Pierre le Vénérable, vers 1137, d'un usage magique de l'hostie consacrée par un paysan désireux de retenir ses abeilles : *Livre des merveilles de Dieu (De miraculis)*, introduction, traduction et notes de J.-P. Torrell et D. Bouthillier, Fribourg/ Paris, 1992, p. 70-72. Je remercie Charles de Miramon de m'avoir signalé ce texte.
41. Voir les travaux réalisés autour de Richard Kieckhefer et Claire Faenger aux États-Unis, autour de Jean-Patrice Boudet et Henri Bresc en France, notamment.
42. Dans sa biographie collective des deux premières générations de dominicains, écrite au début des années 1260, Gérard de Frachet ne rapporte qu'un seul cas de frère qui se voue à l'alchimie, et il ne trouve à lui reprocher que son désir de s'enrichir rapidement. Son activité consiste alors essentiellement à se rendre en Sardaigne pour y collecter des minéraux rares. Son funeste sort ultime ne s'explique que par cet abandon de Dieu au profit de la richesse séculière (*Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*, éd. par B.-M. Reichert, Rome-Stuttgart, Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, 1897, p. 290).
43. *La Condamnation parisienne de 1277*, éd. et trad. par D. Piché avec la collaboration de C. Lafleur, Paris, 1999, p. 77.
44. A. Paravicini Bagliani, *Il corpo del papa*, Turin, 1994.
45. Préface à *Le crisi dell'alchimia*, *Micrologus* 3, 1995, p. VIII.
46. Voir l'édition du procès dans J. Shatzmiller, *Justice et injustice au début du XIV[e] s. L'enquête sur l'archevêque d'Aix et sa renonciation en 1318*, Rome, 1999.
47. Voir une lettre de février 1330, dans *Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII (1316-1334) relatives à la France*, éd. par A. Coulon et S. Clémencet, fasc. 8, Paris, 1965 n° 4100, p. 104-105 [abrégé désormais Coulon-Clémencet] : lettre à Jean de Badas, inquisiteur franciscain de Marseille sur un crime *nefandum* commis par Gantalmus Gantalmi, notaire, et sa femme Berengère, *instigatione diabolica circumventi* à l'encontre de Guillaume de Baucio, sire de Berre.
48. Texte publié par J. HANSEN, *Quellen und Untersuchungen*, *op. cit.*, n° 3, p. 2.
49. Notons qu'en 1318, les rites de consécration des miroirs et images paraissent spécifiques, alors qu'en 1320, dans les questions posées par le pape aux experts, les invocateurs de démons utilisent le rite catholique du baptême pour préparer leurs images.
50. A. Paravicini Bagliani, *Il corpo del papa*, *op. cit.*
51. C. H. JOSTEN, « The Text of John Dastin's letter to Pope John XXII », *Ambix,* 4, 1951, p. 46-51.
52. E. Albe, *Autour de Jean XXII : Hugues Géraud, évêque de Cahors : l'affaire des poisons et envoûtements en 1317*, Cahors, 1904, p. 163-164.

53. *Processus Bernardi Deliciosi : The Trial of Fr. Bernard Délicieux, 3 September-8 December 1319*, édité par A. Friedlander, Philadelphie, 1996, p. 62. Pour une étude complète du dossier, voir A. Friedlander, *The Hammer of the Inquisitors. Brother Bernard Délicieux and the Struggle against the Inquisition in Fourteenth-Century France*, Leyde, 2000.

54. Coulon-Clémencet n° 2969, p. 151.

55. Coulon-Clémencet n° 2395, p. 47.

56. Sermon sur la vigile de l'Épiphanie, 5 janvier 1332, éd. par M. Dykmans, *Les Sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Rome (Miscellanea Historiae Pontificiae 34), p. 145.

57. Les actes du procès ont été publiés par J.-M.Vidal, « Procès d'inquisition contre Adhémar de Mosset », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 1, 1910. L'anecdote se trouve à la p. 713.

58. Ces interrogations sur la « situation » spirituelle étaient fréquemment exprimées. Dans sa correspondance avec les grands de ce monde, le pape doit souvent répondre à ce genre de question, en termes à vrai dire assez généraux.

59. Coulon-Clémencet, fasc. 8, Paris, 1965, n° 4197, p. 126. Lettre analogue en février 1331 (n° 4452, t. 9, p. 41).

60. On peut se demander si ce n'est pas cette fidélité littérale au texte biblique qui a contribué à pousser le pape à intervenir sur la question de la vision béatifique, question où les partisans de la vision directe de Dieu avant le jugement final ne trouvaient aucun appui scripturaire direct.

61. On trouve une formulation parallèle dans *Quia quorumdam mentes* (10 novembre 1324).

62. Voir A. Boureau, « Droit naturel et abstraction judiciaire. Hypothèses sur la nature du droit médiéval », *Annales HSS*, 57, 6, 2002, p. 1463-1488.

63. Voir A. Boureau, « La redécouverte de l'autonomie du corps : l'émergence du somnambule (xiiie-xive s.) », *Micrologus*, I, 1993, p. 27-42.

64. Sur toutes ces questions, je me permets de renvoyer au chap. 8 de mon ouvrage *Théologie, science et censure au XIIIe s. Le cas de Jean Peckham*, Paris, 1999.

65. Publié par J. Rius Serra, dans *Sancti Raymundi de Penyafort opera omnia*, t. III, *Diplomatario (Documentos, Vida antigua, Cronicas, Processos antiguos)*, Barcelone, 1954, p. 74-82.

66. Cette typologie fut reprise par le pape Alexandre IV une dizaine d'années plus tard et éditée par Boniface VIII dans le *Sexte* (L. 5, tit. 2, cap. 2, 6, 11, éd. Friedberg, II, col. 1069, 1071, 1073). Voir aussi le traité *Doctrina de modo procedendi erga hereticos* (vers 1280), dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotum*, t. 5, Paris, 1717, col. 1797 et la *Practica* de Bernard Gui (p. 226-232).

67. Bien avant la création de l'Inquisition, le troisième concile de Latran (1179) avait frappé d'anathème et privé de sépulture les *defensores* et *receptatores* d'hérétiques (*Décrétales*, L. 5, tit. 7, cap. 8, éd. Friedberg, II, col. 1780).

68. *Ibid.*, p. 29-32.

69. Texte édité par J. Coste, *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions de témoins (1303-1311). Édition critique, introduction et notes,* Rome, 1995, p. 153.

70. Nogaret, originaire de Saint-Félix-de-Caraman, haut-lieu cathare, petit-fils d'un ministre hérétique, avait certainement une bonne connaissance de la persécution de l'hérésie, en dépit de sa formation de civiliste.

71. *Directorium*, *op. cit.*, seconde partie, question 2.

72. *Processus*, *op. cit.*, p. 180.

73. E. PETERS, *Inquisition*, Berkeley, 1988.

74. R. Kieckhefer, « The Office of Inquisition and Medieval heresy : the Transition from a Personal to an Institutional Juridiction », *Journal of Ecclesiastical History*, 46, 1995, p. 36-61.
75. Ainsi, le pape décida de suspendre le droit d'asile dans les églises au détriment des hérétiques mais pas spécifiquement des auteurs de sortilèges (Lettre au roi de France Philippe VI, en 1328, publiée par J.-M. Vidal, *Bullaire*, *op. cit.*, n° 79, p. 130-131).
76. Éd. Friedberg, t. II, col. 1078.
77. *Ibid.* col. 1200.
78. Voir la lettre dure que lui adressa le pape Jean XXII le 6 octobre 1332 (J.-M. Vidal, *Bullaire*, *op. cit.*, n° 124, p. 184).
79. Coulon-Clémencet, n° 4539, fasc. 9, p. 59-60.
80. L'attention prêtée à Philippe le Bel et à Jean XXII ne doit pas faire oublier que ce type d'accusation politico-démonologique est d'époque, comme le montre, dans un tout autre contexte, le procès intenté à Walter Langton, évêque de Coventry en 1301-1303, avec mention d'adoration diabolique (voir A. Beardwood, « The Trial of Walter Langton, bishop of Lichfield, 1307-1312 », *Transactions of the American Philosophical Society*, N.S., 54, p. III, Philadelphie, 1964.
81. Voir J. Coste, *Boniface VIII en procès*, *op. cit.*
82. A. Rigault, *Le Procès de Guichard évêque de Troyes, 1308-1313*, Paris, 1896.
83. J. Favier, *Un conseiller de Philippe le Bel : Enguerrand de Marigny*, Paris, 1963. Il faut mentionner, peu après, le procès contre le cardinal Francesco Gaetani, poursuivi par les cours royales pour attentat contre le roi, son frère et deux cardinaux, à l'aide d'images magiques (voir C. Langlois, « L'affaire du cardinal Francesco Gaetani (avril 1316) », *Revue historique*, 63, 1897, p 56-71).
84. E. Albe, *Autour de Jean XXII, op. cit.*
85. R. Michel, « Le procès de Mateo et Galeazzo Visconti : l'accusation de sorcellerie et d'hérésie, Dante et l'affaire de l'envoûtement (1320) », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 29, 1909, p. 269-327.
86. F. Bock, « I processi di Giovanni XXII contro i Ghibellini delle Marche », *Bolletino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 57, 1941, p. 19-43.
87. Voir J.-M. Vidal, « Le sieur de Parthenay et l'Inquisition (1323-1325) », *Bulletin historique et philologique*, 1903, p. 414-434.
88. J.-M. Vidal, *Bullaire*, *op. cit.*, n° 20, p. 44 et n° 76, p. 126-127.
89. J.-M. Vidal, *Bullaire*, *op. cit.*, n°s 109 et 110, p. 167-171.
90. J.-M. Vidal, *Bullaire*, *op. cit.*, n° 90, p. 144.

RÉSUMÉS

L'institution de la démonologie, prise comme discipline autonome vouée à la détection et à la poursuite des démons et des sorciers, est généralement située au début de la grande chasse à la sorcellerie, au XVe siècle. Le présent article suggère d'avancer cette chronologie d'un bon siècle, en considérant les efforts soutenus du pape Jean XXII, à partir des années 1320, en vue de qualifier comme hérésie l'invocation des démons. La mise en œuvre de commissions d'enquêtes doctrinales ou judiciaires manifeste cette orientation, explicable par les inquiétudes du pape

devant le développement des pratiques de la magie et de l'astrologie et par la conviction que les actes dévoilaient des opinions soigneusement dissimulées par le secret des consciences. Seule la méfiance persistante de Jean XXII, puis de ses successeurs vis-à-vis des tribunaux d'inquisition retarda le lancement des poursuites contre les sorciers.

Satan the Heretic : the Judicial Institution of Demonology under John XXII. The institution of demonology, understood as an autonomous discipline dedicated to the detection and pursuit of demons and sorcerers, is generally located in the 15th century, at the beginning of the great witch-hunts. This article suggests that we advance this chronology by at least a century, and consider the sustained efforts of Pope John XXII, who, throughout the 1320s, strove to define the invocation of demons as a heretical act. The establishment of commissions of doctrinal or judicial inquiry testify to the Pope's orientation, which can be explained by his anxiety in the face of developing practices of magic and astrology, and by his conviction that such acts revealed opinions that had been carefully concealed in the depths of individual conscience. The launching of a full-scale persecution of witches was delayed only by the persistent suspicions of John XXII and his successors regarding the inquisitorial courts.

INDEX

Keywords : inquisition, heresy, intention, demonology, John XXII, magic, judicial procedure
Mots-clés : hérésie, démonologie, Jean XXII, magie, procédure

AUTEUR

ALAIN BOUREAU

EHESS, CRH, GAS, 54, boulevard Raspail, F-75006 Paris

*Entre visions angéliques et transes chamaniques : le sabbat des sorcières dans le Formicarius de Nider**

Between angelic visions and shamanistic trance : the Witches' Sabbath in the Formicarius of Nider.

Gábor Klaniczay

1 Probablement inspiré des controverses du concile de Bâle, achevé aux alentours de 1435, le *Formicarius* de Johannes Nider (1380-1438) décrit des saints et des hérétiques, des visions, des révélations, des phénomènes de possession et de « simulation, des vertus extraordinaires et des péchés mortels, des opérations miraculeuses, et des œuvres de magiciens et de sorciers »[1]. Un éventail aussi large, qui comprend le bien et le mal dans le même cadre analytique et moral, représente une innovation importante susceptible d'expliquer le succès de ce livre (27 manuscrits, trois éditions en incunables et cinq éditions imprimées[2]). Pour certains spécialistes, le *Formicarius* constitue en fait un catalogue d'*exempla* et nous savons que ce genre relève des règles du folklore autant que des critères du vrai[3]. Nider lui-même nomme souvent ses histoires des *exempla*, même si ces histoires semblent bien différentes des *exempla* classiques du XIIIe et du XIVe siècles, dont les objectifs pastoraux s'enracinent dans les stéréotypes folkloriques. Dans la tourmente du concile de Bâle, au milieu de cette bourse galopante aux informations, la plus grande partie de la collecte faite par Nider s'apparente davantage à un travail de journalisme impressionniste, bien qu'elle comprenne aussi des *exempla* de type plus ancien.

2 Les histoires contenues dans le *Formicarius* ont été l'une des sources principales d'un des manuels les plus importants de démonologie du début de la période de la chasse aux sorcières, le *Malleus Maleficarum* de Heinrich Krämer (Institoris) et Jakob Sprenger[4]. C'est pourquoi l'historiographie moderne qui s'est intéressée à Nider s'est surtout concentrée sur ses descriptions des accusations de sorcellerie au début du XVe siècle en Suisse[5]. On a

fait beaucoup moins attention aux passages tout aussi hauts en couleur qui traitent de la religion visionnaire de la fin du Moyen Âge[6]. Dans ce qui suit, je voudrais au contraire essayer de mettre en valeur l'originalité du schéma conceptuel de Nider : la juxtaposition des visions d'origine céleste ou diabolique qui, selon lui, devaient être examinées dans un même cadre.

3 Une des caractéristiques communes à ces deux manières d'établir une communication avec le surnaturel est le fait qu'elles reposent toutes deux sur l'état de transe, d'extase et de ravissement. L'évaluation ambivalente de la transe est un élément crucial dans la façon dont s'est modifiée la perception de la sainteté visionnaire mystique et celle de la sorcellerie au XVe siècle. Aussi doit-on faire particulièrement attention à la manière dont Nider traite ce sujet dans son ouvrage.

4 Dans le livre trois du *Formicarius* sur « *falsis et illusoriis visionibus* », on trouve une douzaine d'*exempla* concernant l'extase simulée comme l'un des phénomènes trompeurs associé aux « faux prophètes ». Après quelques anecdotes de bégards suisses qui agissent comme intermédiaires pour dialoguer avec les âmes des défunts, prêchent une « nouvelle règle » ou s'engagent dans les dépravations nocturnes,[7] Nider raconte l'histoire d'un jeune garçon de treize ans, telle qu'elle lui a été rapportée par l'inquisiteur dominicain, Heinrich Kalteisen. Le garçon fut envoyé à l'école dominicaine de Bois-le-Duc. « Une fois, alors qu'il était entré dans le jardin du couvent, il a vu quelque chose de blanc sur une feuille. Sans prononcer une bénédiction, il l'a arraché et avidement avalé, et ainsi, par manque de souci, il a englouti un diable terrible »[8]. Presque immédiatement, il tomba en transe, son corps immobile ne répondant à aucun stimulus extérieur (*rapi eum fratres viderunt et privari omnibus exterioribus sensibus corporis*). L'extase du garçon devint dérangeante par la suite. Quand le garçon revint à lui, il commença à parler latin et français couramment (alors qu'il ne connaissait aucun mot de ces deux langues) ; il citait des passages bibliques par cœur, effectuait des miracles, et avait des visions et des révélations. « Quelques femmes crédules et irréfléchies croyaient reconnaître la présence de l'esprit de Dieu là où le Diable venait d'occuper le terrain »[9]. Les dominicains considéraient tout ceci avec la plus grande suspicion ; ils ne croyaient pas qu'un novice mal dégrossi puisse faire de tels progrès en si peu de temps. À l'aide d'une hostie bénite, ils réussirent à faire voir la tromperie : « en réalité » toute l'affaire prouvait l'œuvre du démon qu'ils réussirent alors à exorciser.

5 Des états d'extase déroutants de cette nature – comme le Paresseux, l'un des protagonistes du *Formicarius*, le rappelait à son mentor – survenaient principalement dans les vies des saintes de « grande réputation », mais « la plupart des gens éduqués considèrent que des démonstrations de cette sorte sont de simples simulations »[10]. Même si Nider lui-même partage cette réserve, il rappelle à son élève de ne pas juger trop rapidement : « Les effets de l'amour céleste (comme nous l'enseigne le divin Denys) ne sont pas moins puissants que ceux de l'amour humain, ils sont même plus puissants. Nous constatons ceci car le seul fait de penser à l'Aimé est suffisant pour devenir délirant et se mettre à soupirer, gémir, pleurnicher, chanter et pleurer ouvertement »[11]. Nider donne un certain nombre d'exemples pour valider son scepticisme à propos des femmes visionnaires, sur lesquels on reviendra. Il décrit aussi la célèbre anecdote de la *vetula dementata*, qui affirmait être portée à travers les airs lors d'un vol nocturne avec Diane, mais après examen des témoins, son assertion se révélait fausse[12].

6 Après avoir passé en revue les motifs concernant l'extase (« réelle ou simulée ») des mystiques et des devins populaires, Nider rapporte aussi dans le livre V de son ouvrage

quelques motifs extatiques concernant les sorcières, sur la base des procès verbaux des procès pour sorcellerie menés par le juge Pierre, dans le Simmental dans le voisinage de Berne, entre 1392 et 1406[13]. Un autre groupe d'informations provient de l'inquisiteur dominicain d'Autun. Sans détailler ici mon analyse, je voudrais seulement souligner que Nider, tout à l'heure sceptique à l'égard du vol nocturne de la *vetula*, répète les récits embryonnaires du sabbat des sorcières, c'est-à-dire ceux qui contiennent un certain nombre d'éléments importants qui seront plus tard associés au concept du sabbat, comme le vol extatique nocturne, les fêtes, les orgies, les danses et les copulations de toutes sortes[14] ; et il le fait sans beaucoup de réserve. Il reproduit aussi l'histoire des sorciers qui ont fait tomber Pierre du haut de l'escalier[15]. Il n'est pas surprenant que le disciple *(Piger)* du *Formicarius* se demande à plusieurs reprises si ces démons agissent en *phantasia* ou *realiter*[16]. Nous percevons clairement que Nider lui-même se bat dans son explication de l'extase et de la transe avec des alternatives non résolues.

7 Si on étudie les histoires de Nider dans le cadre des théories modernes portant sur la transe et l'extase[17], on s'aperçoit qu'elles contiennent un certain nombre de motifs qui nous incitent à essayer de confronter les descriptions de transes des visionnaires de la fin du Moyen Âge avec les modèles des « techniques archaïques de l'extase », à savoir le chamanisme[18]. Il n'est nul besoin de dire que, dans ce qui suit, il n'est en aucune façon impliqué que le phénomène religieux représenté par les mystiques de la fin du Moyen Âge devrait être classé dans une sorte de chamanisme au sens large ; la confrontation permet plutôt d'éclairer certains traits communs afin d'élaborer une typologie historique plus large des types de contact avec le surnaturel.

8 De ce point de vue, la description la plus instructive fournie par Nider pourrait être celle de ce jeune novice dominicain de Bois-le-Duc. Le garçon a treize ans au moment de sa première transe publique décrite par Nider. C'est environ l'âge auquel un jeune candidat chamane dans le chamanisme de Sibérie est d'abord « appelé » lors d'un rêve à rejoindre la compagnie des chamanes plus âgés pour remplir le rôle qui lui est attribué dans sa destinée[19]. La fonction de la « maladie chamane » initiatique est « l'acquisition du savoir ». Dans le cas du novice dominicain c'est aussi la transe qui donne au jeune garçon sa connaissance du français et du latin, sa perspicacité à lire la Bible, ainsi que le pouvoir de faire des miracles et de recevoir des révélations. Les dominicains interprétèrent ces pouvoirs comme le résultat de la possession du diable. Or, en fait, la possession n'est pas si éloignée du phénomène de la transe chamane qu'on pourrait le penser à première vue. Selon Nider, l'élément déclencheur de la transe est le fait que le garçon sans réfléchir avala « quelque chose » de blanc. Les épisodes mineurs qui suivent comme le ravissement du jeune novice possédé, ses miracles et ses prophéties peuvent être considérés comme des mises en pratique concrètes et routinières de ses capacités acquises durant sa première transe. Ce modèle est connu des anthropologues qui s'occupent du chamanisme dans les sociétés tribales[20].

9 Néanmoins, avant de voir jusqu'à quel point les catégories du chamanisme peuvent s'appliquer aux autres phénomènes religieux discutés par Nider, nous devons poser rapidement deux autres questions. Peut-on parler de chamanisme, dans une forme même fragmentaire, dans l'Europe du haut Moyen Âge ? Et si tel est le cas, peut-on montrer des corrélations d'une part entre le chamanisme et les manifestations d'extase religieuse de cette époque, ou d'autre part, l'émergence à la fin du Moyen Âge des croyances en la sorcellerie ?

10 Concernant la première question, un certain nombre de résultats ont été publiés sur le sujet ces dernières années. Après avoir découvert et analysé les croyances chamanistiques des *benandanti* du Frioul qui furent jugés comme sorciers aux XVIe et XVIIe siècles[21], Carlo Ginzburg a publié une autre synthèse complète sur les origines du mythe du sabbat des sorcières[22]. En tenant compte des réactions suscitées par son livre sur les *benandanti*, il fait une analyse comparée de tout ce qu'il sait des activités de leurs équivalents européens (*kresnik*[23], *táltos*[24], *calusari*[25], *donni di fuora*[26], etc.) : leurs voyages spirituels, leurs activités de chamanes, les luttes pour la fertilité et les contacts avec les morts. Bien que les données concrètes pour tous ces cas ne remontent pas plus loin que le début de l'ère moderne, il est peu probable que les villages médiévaux d'Europe n'aient rien su de ceux-ci ou d'autres magiciens bénéfiques. Parallèlement, les recherches menées par Éva Pócs ont découvert un autre domaine important de systèmes de croyances qui a joué un grand rôle dans la formation du concept de sabbat des sorcières, celui des mythologies ambivalentes des fées. Et ces mêmes enquêtes comparatives l'ont aussi conduite à des énoncés nouveaux et déterminants concernant les rapports entre les croyances hongroises dans l'existence des *táltos* et le chamanisme sibérien. Ces croyances chamaniques ont été en partie « christianisées » et déformées, et ont pu se fondre dans les croyances modernes concernant la sorcellerie[27]. Les vols nocturnes, les éléments extatiques dans les fêtes des sorcières, les métamorphoses animales, les communications avec les morts, constituent autant d'ingrédients empruntés à la mythologie des fées et au « substrat chamanique », exhumés afin de trouver leur chemin dans le stéréotype démonologique médiéval de l'alliance des sorcières avec le démon. Dans son récent ouvrage intitulé *Saintes ou sorcières ? Le sort des femmes notoires pendant le Moyen Âge et les Temps modernes*, Peter Dinzelbacher reprend cette question : « pourrions-nous prolonger un peu l'interrogation de Ginzburg, et interpréter comme variantes plus récentes du chamanisme non seulement quelques parties de la sorcellerie, mais aussi certains phénomènes mystiques ? »[28]. Sans réellement en examiner la possibilité, il en rejette rapidement l'idée, tout en remarquant des analogies significatives. À partir de la lecture de Nider, c'est cette hypothèse, celle d'une corrélation entre le chamanisme, les manifestations d'extase religieuse et l'émergence des croyances en la sorcellerie, que nous voudrions reprendre, en examinant successivement les liens du chamanisme avec la sainteté de la fin du Moyen Âge, puis avec le sabbat des sorcières, pour finir par montrer dans quelle mesure la transe peut être considérée comme un point commun entre la sainte et la sorcière, qui constituent un système binaire dont la polarité bascule au XVe siècle.

11 Le point de départ de cette corrélation pourrait être le rôle que le possesseur de pouvoirs surnaturels, le personnage du sorcier ou du saint, joue, au moins aux yeux des autres, dans sa communauté. De ce point de vue, on trouve des ressemblances typologiques entre le chamanisme et le culte chrétien des saints. Dans les deux cas, nous avons affaire à un mécanisme de défense contre la malchance et d'appel au surnaturel visant à mettre la communauté sous la protection d'un patron qui vit au contact du surnaturel, ou d'une personne qui a des pouvoirs surnaturels capables de protéger la communauté des malheurs extérieurs, et qui opère des miracles. Telle est la nature du culte des saints selon Peter Brown[29]. En s'appuyant sur les catégories de l'école anglo-saxonne d'anthropologie, principalement celles d'Edward Evans-Pritchard[30], P. Brown montre que le culte des saints opérateurs de miracles dans les communautés chrétiennes de l'Antiquité a progressivement éclipsé les techniques habituelles de l'époque pour chasser

le malheur, c'est-à-dire les formes habituelles d'accusation concernant la magie et la sorcellerie[31]. Avec leurs pouvoirs reçus, leur capacité spectaculaire de chasser les démons, et l'exemple positif de la sainteté de leur vie, le saint comme la sainte ont tout simplement « dérobé le spectacle ». Ils ont gagné le public qui se tournait auparavant vers les experts traditionnels de « magie », de telle sorte que les gens ont cessé de s'intéresser aux méthodes capables de détourner la mauvaise fortune, qui avaient pour fonction de découvrir et de « nettoyer » la communauté en trouvant des boucs émissaires et en chassant les sorcières[32].

12 Un autre aspect montre bien la pertinence du travail de Peter Brown pour notre compréhension du culte des saints dans la dernière partie du Moyen Âge. Durant une grande partie du Moyen Âge, le culte des saints était fondé sur des miracles opérés par les reliques des saints décédés : « le saint homme » charismatique de l'Antiquité tardive auquel Brown fait référence a seulement survécu comme une construction littéraire, le sujet idéalisé des légendes. Mais à partir du xiie siècle s'opère un changement notable. Les personnifications hétérodoxes et orthodoxes de la *vita apostolica*, tout comme les prêcheurs itinérants d'une orthodoxie impeccable, comme saint Bernard de Clairvaux et saint Norbert, essayèrent tous de réveiller le sentiment de l'autorité surnaturelle du saint homme dans l'esprit populaire[33], comme en témoignent les miracles publics de saint Bernard opérés à Cologne en 1146-47[34]. Avec la venue des ordres mendiants au xiiie siècle, vivre une vie de sainteté devient un enjeu réaliste, voire recommandé. Saint François d'Assise était considéré d'ailleurs par ses compagnons comme rien de moins qu'un *alter Christus,* un « autre Christ ».

13 La nouvelle forme de sanctification bureaucratisée, la procédure de canonisation monopolisée par le Saint Siège[35], contribua d'un côté à fournir à la sainteté des critères transparents mais diminua de l'autre la possibilité « d'autogérer » ce domaine. Les germes locaux d'un culte ne pouvaient que très rarement se développer en ces circonstances et s'épanouir en sanctifications canonisées. Le statut de la sainteté devint ainsi, paradoxalement, davantage et moins accessible dans le même temps. La conséquence en fut que pendant le XIVe siècle et le XVe siècle, il y eut de plus en plus de candidats à la sainteté qui se préparaient délibérément pour cette gloire, vivant comme s'ils sortaient directement de *La Légende dorée*[36]. Et ceci n'était pas seulement et principalement l'aspiration de certaines femmes et certains hommes : les saints étaient entourés par un groupe d'admirateurs proches ou lointains (confesseurs, disciples, moines, frères, nonnes, des cours entières ou des villes) qui les vénéraient comme des saintes, et espéraient d'elles une protection miraculeuse au milieu des calamités sociales, politiques et naturelles du dernier Moyen Âge[37].

14 Ces personnes charismatiques étaient de plus en plus fréquemment appelées « les saintes vivantes » (*sante vive*[38]) par la communauté. Beaucoup de ces femmes visionnaires, comme Angèle de Foligno (1248-1309), sainte Claire de Montefalco (1268-1308), sainte Brigitte de Suède (1303-1379) et sainte Catherine de Sienne (1348-1380), « saintes vivantes », devinrent des actrices essentielles de la scène religieuse à partir du XIIIe siècle[39].

15 On les rencontre aussi dans le *Formicarius* de Nider, bien que l'auteur ne les reconnaisse pas comme telles. Il raconte par exemple une conversation qu'il a entendue quand il était encore prieur à Nuremberg lors de la réunion des Électeurs allemands et de l'empereur Sigismond en 1428. Le chancelier commença à rendre publiquement hommage à « la mémoire sainte » de Catherine de Sienne qui n'avait pas encore été canonisée et lut à haute voix sa Vie écrite par Raymond de Capoue, remarquant « combien de pécheurs

cette vierge avait réussi à convertir en Italie »[40]. En entendant cela, l'ambassadeur du Prince de Savoie commença à relater les miracles opérés en France par la Mère Supérieure des Clarisses, Colette de Corbie (1381-1447), et comment cette *domina tantae sanctitatis* levait les bras en signe de supplication et convertissait les pécheurs et les incroyants pour que tout le monde puisse voir sa sainteté[41]. Nider mentionne aussi les deux prêcheurs célèbres de l'époque, saint Vincent Ferrier et saint Bernardin de Sienne, faisant référence à eux comme aux deux nouveaux « prophètes » de Dieu[42]. Le *Formicarius* fait aussi allusion à des exemples locaux : Adelaïde de Mulberg, vénérée « par toute la ville de Bâle comme un sanctuaire vivant » (*vivo sanctuario*)[43] ; et Buken, la *sancta foemina* qui vivait en recluse près de la maison des Chevaliers Teutoniques, et au sujet de laquelle Nider raconte une anecdote pour illustrer le fait qu'« il y a ceux qui utilisent leurs dons pour le bien des autres » et qu'il est bon de prêter attention à ce qu'ils disent. Il raconte qu'un homme d'Église appelé Nicolaus avait rejoint les rangs des pèlerins de la région qui recherchaient Buken pour solliciter ses conseils sur des sujets pratiques et spirituels. Buken lui a demandé où il vivait ; en apprenant que c'était près de l'église, elle l'avertit qu'une catastrophe était sur le point de frapper les gens qui habitaient dans cette partie de la ville. Le prêtre – qui lui-même raconta l'histoire à Nider – regretta amèrement de ne pas avoir prêté attention à son avertissement, car peu de temps après, un violent incendie balaya cette partie de la ville, et détruisit sa maison, ainsi que trois cents autres.[44]

16 À côté de ces « bonnes » mystiques, qu'il a pu personnellement observer, Nider mentionne d'autres cas susceptibles d'appartenir à cette catégorie de saintes vivantes, mais à l'égard desquels il ne peut cacher son scepticisme. Un cas douteux concerne une femme recluse qui vivait dans une ville proche de Radolfzell. Elle était « souvent allongée, prostrée dans un état d'extase, et quand elle revenait à elle, elle décrivait les révélations secrètes qu'elle avait reçues... Un jour, on commença à propager la nouvelle que les cinq blessures du Christ apparaîtraient sur ses mains, ses pieds et son côté un jour donné »[45]. Une foule de curieux se rassembla pour l'occasion ; on trouva la recluse allongée sur le sol de sa cellule (*velut in rapto, immobilis, fatua*), mais les stigmates n'apparurent pas, à la grande consternation de tous ceux qui croyaient aux « délires » et aux révélations de cette femme (*deliramentis et ejus revelationibus*). Peu de temps après, la simulatrice (*ipsa fictrix*) fut obligée de passer devant le tribunal ecclésiastique avec l'une de ses disciples ; là, elle se rétracta et se repentit de ses péchés.

17 L'histoire la plus connue est celle de Madeleine de Fribourg (Magdalena Beutlerin), la fille de Margarete von Kenzingen († 1428), dominicaine et mystique renommée. Après son entrée dans l'ordre des Clarisses, elle devint célèbre pour ses fréquentes extases (*extaticis visionibus ac a sensu alienationibus*)[46]. Avant Noël 1430, elle prophétisa sa mort pour l'Épiphanie, et affirma que ses disciples dévoués pourraient assister à ce spectacle et échapper ainsi aux tortures de l'Enfer. Par la suite, elle refusa toute nourriture pendant dix-sept jours, puis, après avoir reçu l'Eucharistie, elle tomba en transe et confirma une nouvelle fois sa prophétie. La nouvelle fut l'objet d'une grande attention, et Madeleine fut honorée de la présence de diverses personnalités ecclésiastiques et séculières, des autorités de la ville, ainsi que de quelques sceptiques. Le jour dit, Madeleine arriva à l'église où le public attendait l'événement, « elle mit sa tête sur les genoux d'une autre sœur clarisse, fut immédiatement ravie en une extase réelle ou fictive, et resta ainsi étendue un moment. Comme les spectateurs étaient curieux de savoir si elle était vivante ou morte, le docteur toucha son pouls aux yeux de tous et affirma qu'elle était vivante... »

[47]. Même si ses disciples les plus proches continuèrent à croire en elle, sa renommée s'effondra.

18 La véritable nouveauté de l'époque réside dans le changement effectué par les *laïcs* chrétiens, qui ne semblaient pas être satisfaits d'avoir accès seulement aux reliques de leurs saints patrons d'autrefois, et souhaitèrent aussi des « saints vivants » dans leur entourage. Cela étant, la scène était préparée pour que la prétendue sainte devienne « un prophète dans son propre pays » – selon l'allusion biblique de Aviad Kleinberg[48]. C'est ici que l'analogie chamanique peut nous être utile. Dans les deux cas, le possesseur bienfaisant de pouvoirs surnaturels vit au sein de la communauté concernée et sert ses intérêts. Le contact avec le surnaturel est accompli sous la forme d'une transe, d'une extase, et peut servir les besoins de la communauté au sens large (par des révélations prophétiques, en prédisant le futur et en prévoyant les catastrophes), ou fournir une solution plus concrète à des problèmes individuels (comme c'est le cas pour les guérisons). Dans les deux cas aussi, le voyage de l'âme au cours d'une extase peut conduire à travers le pays des morts, et exposer la personne en transe à des esprits qui ne sont pas forcément bienveillants, mais aussi au danger des attaques des esprits malfaisants. Enfin, chamanes et saints – ou possédés démoniaques – doivent produire des preuves visibles et physiques de leurs relations avec le monde spirituel pour établir et sauvegarder leur prestige à l'intérieur de la communauté : sueur, pleurs, cris, évanouissements, sexualité intense, mais aussi blessures, bleus et stigmates. Ainsi, aux environ de 1424, une femme visionnaire qui habitait Bourg-en-Bresse en France se vantait d'avoir sauvé de nombreuses vies de la damnation et montrait les cicatrices des brûlures qu'elle avait endurées au cours de ses missions de sauvetage en Enfer[49]. Dans les histoires de Nider, seul le juge Peter porte les marques corporelles d'une aventure surnaturelle, mais elles attestent sa rencontre avec les sorcières, et le sujet est un peu différent. De manière plus significative, les propos de Nider font référence à la stigmatisation qui constitue la manifestation physique la plus originale des mystiques médiévales[50].

19 Les stigmates, les signes de l'union physique ultime avec le Christ souffrant, sont considérés avec beaucoup de scepticisme par Nider, comme le montre l'histoire de la recluse contrariée de Radolfzell. La recluse fait une annonce publique de la venue d'un événement mystique, et se met en transe dans l'attente de sa venue – sous l'œil inquisiteur des témoins assemblés. Elle défie le destin et prend le risque d'encourir un ridicule public, tant elle s'efforce de faire reconnaître son statut surnaturel au sein d'une communauté sceptique. Le risque qu'elle prend a de nombreux points communs avec la disparition physique pendant plusieurs jours de Madeleine de Fribourg pendant son « extase », et son invitation adressée à des spectateurs pour qu'ils assistent à sa propre mort qu'elle-même avait annoncée. Nous assistons au même type de motivation dans le cas de la *vetula* qui s'enduisait le corps avec de l'onguent de sorcière devant les yeux incrédules des dominicains, pour donner du crédit à son témoignage concernant ses vols nocturnes avec Diane. Plus les gens doutaient des choses spirituelles, plus le public religieux du XVe siècle demandait des preuves visibles et publiquement vérifiables des miracles et du surnaturel, et plus les visionnaires essayaient, dans une certaine mesure, de satisfaire cette nouvelle demande. C'est pourquoi les stigmates, les signes visibles et extérieurs de l'union physique avec le Christ souffrant, en vinrent à être considérés comme les signes ultimes de l'union mystique.

20 Cette demande d'authentification des expériences mystiques par des preuves visibles – le désir de cette « identification la plus sanglante » (*allerblütigiste glicheit*) comme la béguine

du XIVe siècle, Elsbeth von Oye, appelait dans son autobiographie les châtiments corporels qu'elle s'infligeait[51] – entrait en contradiction quand elle faisait état des notions traditionnelles de la nature de la transe. En effet, la transe, qui est le signe extérieur le plus significatif de l'extase dans le chamanisme comme dans le christianisme, peut être décrite ainsi : l'âme d'une personne en transe est séparée du corps (*ecstasim id est mentis excessum*, suivant l'expression usuelle à partir du XIIe siècle ; Nider utilise souvent la même expression[52]) ; l'âme est transportée (*rapta*) dans une sphère plus haute, où elle entre en contact direct avec le monde surnaturel. Le corps inconscient – habituellement inerte, mais qui peut être secoué de convulsions comme s'il était possédé – est insensible à toutes les stimulations physiques extérieures ; quant aux expériences visionnaires pendant l'extase, c'est un « secret » à propos duquel la communauté n'a d'autre information que son compte-rendu postérieur.

21 Le problème est que tout le monde peut simuler l'immobilité ou les convulsions de l'état de transe classique (comme Nider le répète) ; le « public » religieux du début du XVe siècle désirait des preuves plus concrètes. Les gens voulaient être les témoins visuels des apparitions spontanées des stigmates sur les mains et les pieds de la nonne zélée qui était allongée inerte dans sa cellule. Ils voulaient que le docteur prenne le pouls de Madeleine, et qu'il déclare si sa vie déclinait au moment où elle l'avait prophétisé. Avec leurs propres yeux ils voulaient voir la vieille femme s'en aller chevaucher avec Diane.

22 Dans le cadre du système de croyances chamane traditionnel, personne ne se serait moqué de la vieille « sorcière » – qui, selon Nider, était régulièrement dans un état de transe – quand elle prétendait que « seule » son âme était partie. Le climat troublé du débat religieux de la première décennie du XVe siècle exigeait quelque chose de plus : la légitimation physique de ces expériences surnaturelles. On pourrait penser que tout ceci est à l'origine du processus qui conduira au triomphe éventuel du rationalisme. En fait, ce fut le contraire qui eut lieu. Je suis convaincu que c'est précisément cette attitude critique excessive qui a conduit durant ces décennies au rejet du dogme du premier Moyen Âge formulé dans le canon *Episcopi* et à l'idée que le vol physique, réel doit être considéré comme impossible. C'est pour arriver à une preuve suffisante pour vaincre cet esprit critique que les premiers tribunaux modernes organisèrent une pression sur les accusés d'une telle ampleur que ces derniers étaient prêts à tout confesser sous la torture. La « preuve » ainsi obtenue attisa considérablement le climat d'anxiété qui se transforma en hystérie au moment où eut lieu la chasse aux sorcières de l'époque moderne.

23 Nider lui-même est à la limite des deux traditions. Sa raison l'incite à représenter le point de vue sceptique, rationnel ; mais dans le *Formicarius*, il ne cesse de confesser ses incertitudes et suspend sa faculté critique. En résumé, l'ouvrage en son entier est un pas concret pour rapprocher l'expérience mystique et les visions démoniaques, la sainteté et la sorcellerie selon un nouveau type de dénominateur commun.

24 Et Nider n'est pas le seul à penser ainsi : ses réflexions s'insèrent dans la discussion contemporaine sur le discernement des esprits (*discretio spirituum*)[53], à partir de Henri de Friemar[54], Henri de Langenstein[55], Jean Gerson[56], jusqu'aux confrères observants de Johannes Nider : Johannes de Mulberg (qui était le frère d'Adelaïde de Mulberg, la sainte femme de Bâle que Nider mentionne[57]), et Eberhard Mardach[58]. Dans le contexte aussi de la « naissance du soupçon » concernant l'authenticité des phénomènes du mysticisme féminin[59], les frontières entre les apparitions divines et diaboliques devenaient de plus en plus incertaines au point de disparaître complètement dans des cas célèbres comme celui de Jeanne d'Arc, vivement discuté lors du concile de Bâle, et décrit par Nider dans le livre

V de son ouvrage. Dans ce texte, il raconte qu'elle « déclara qu'elle avait avec elle un ange de Dieu qui, au jugement des plus savants, fut estimé être un esprit malin d'après nombre de conjectures et preuves. Cet esprit fit d'elle une sorte de magicienne et ils permirent qu'elle fût livrée au feu par la justice publique... »[60].

25 Cette facilité pour passer de la sainte à la sorcière et vice versa, illustrée par Nider, nous conduit au problème central de notre réflexion : quels sont les rapports entre d'une part l'ambiguïté envers le mysticisme et le prophétisme féminins, et d'autre part les premières persécutions contre les sorcières, qui survinrent précisément au moment du concile de Bâle, dans les vallées suisses et alpines, au cours du premier quart du xve siècle ? Avant de se prononcer sur ce point, il nous faut tout d'abord rappeler le statut du sabbat des sorcières au xve siècle, puis y chercher les liens avec les phénomènes liés à la transe et au chamanisme.

26 Il existe un consensus dans la recherche historique selon lequel les accusations pour *maleficium* éparpillées durant le Moyen Âge se sont transformées en accusations de sorcellerie massives et épidémiques à partir du moment où, dans le premier quart du XVe siècle, les notions de la sorcellerie traditionnelle s'amalgamèrent avec la mythologie plus récemment inventée du sabbat diabolique des sorcières[61]. Joseph Hansen a donné la définition suivante de cette nouvelle forme de sorcellerie : « ce sont principalement des femmes, qui passent un pacte avec le démon pour détruire l'humanité avec son aide, elles s'organisent en sectes hérétiques, participent régulièrement au sabbat des sorcières présidé par le démon pendant la nuit, elles se rendent aux réunions en volant dans les airs grâce à l'aide du démon, et elles commettent des actes sexuels infâmes avec lui »[62]. Depuis que la recherche historique reconnaît l'importance de cette mutation du début du XVe siècle, il y a des débats constants sur l'importance relative des facteurs divers qui ont contribué à ce changement.

27 L'explication la plus largement acceptée est que les sorcières auraient hérité des principaux éléments du sabbat à partir des stéréotypes inquisitoriaux formulés lors de la persécution des mouvements hérétiques médiévaux, et plus tard des Chevaliers du Temple, accusés eux aussi de messes noires infâmes et de pactes avec le diable[63]. De même, la relation des Vaudois avec les sorcières semble ressortir du fait que le mot *vauderie* devint au XVe siècle l'un des noms les plus fréquents pour désigner la sorcellerie diabolique[64]. Élargissant encore l'enquête, on a récemment proposé comme sources possibles de la sorcellerie diabolique les stéréotypes du XIVe siècle formulés lors des persécutions d'autres boucs-émissaires, tels que les juifs et les lépreux[65]. De plus, l'analyse détaillée de plusieurs centaines de procès de sorcières du début du XVe siècle en Suisse, dans le Dauphiné et en Savoie, et leur confrontation avec d'autres procès visant dans la même région les Vaudois – qui se retirèrent dans les Alpes à la fin du Moyen Âge – ou encore à d'autres hérétiques ont confirmé les effets des procédures inquisitoriales sur l'émergence du nouveau stéréotype que constituait le sabbat des sorcières[66].

28 Mais deux autres hypothèses peuvent également être évoquées : d'abord, le fait que dans les procès, qui commencèrent à se multiplier à la fin du XIVe siècle, les accusations traditionnelles pour *maleficia* étaient de plus en plus souvent interprétées suivant le lexique de l'invocation démoniaque et de la « magie noire », telle qu'elle apparaissait dans le genre désormais prolifique des livres magiques[67] ; la sorcellerie proviendrait alors d'une évolution du statut des rituels magiques. Enfin, la sorcellerie pourrait puiser ses origines dans les diverses mythologies populaires, ainsi que le suggère l'analyse des

croyances chamaniques ou des croyances dans les fées, hypothèse dont nous avons déjà eu l'occasion de parler ici.

29 Nous trouvons chez Nider l'une des premières descriptions des réunions secrètes de la secte des sorcières adorant le démon, sacrilèges et dévoreuses d'enfants. On pourrait s'attendre à ce que le premier groupe d'explications sur l'origine du sabbat des sorcières, celui qui met en avant les stéréotypes inquisitoriaux anti-hérétiques, trouve un soutien considérable dans ces descriptions. En effet, les scènes d'orgies extatiques et de fêtes de la secte hérétique libertine où l'on déflore une *virgo* de soixante-six ans – que Nider ne rattache certes pas à la secte des sorcières décrite dans un autre chapitre de son livre – fournissent cependant autant d'aperçus intéressants concernant la création de la nouvelle image du sabbat des sorcières, à l'instar des récits du juge Pierre, ou de l'inquisiteur dominicain d'Autun[68]. Néanmoins, il est difficile de comprendre pourquoi Nider, qui fournit un récit prolixe sur les Hussites[69], les Adamites et les frères du Libre Esprit, ne consacre pas une seule ligne aux Vaudois, mise à part une référence sans consistance[70]. Cela est d'autant plus curieux qu'à Fribourg, en 1430, au moment même où Nider suivait avec beaucoup d'attention les extases spectaculaires de Madeleine Beutlerin, se déroulaient des procès contre les Vaudois, sous l'égide de l'inquisiteur Ulric de Torrenté, qui devint ensuite célèbre pour ses persécutions implacables de sorcières aux alentours de 1438 dans la région de Vevey et de Neuchâtel[71].

30 Si l'on regarde de près les explications de Nider en fonction de la deuxième hypothèse, c'est-à-dire celle d'un rituel magique qui conduirait à la nouvelle mythologie diabolique du sabbat, on trouve aussi des indications utiles. La figure très détaillée du sorcier Scaedeli, que Nider nomme *in maleficii magistrum*, soumis aussi à la torture, ne « confesse » pas les histoires récemment inventées de la secte des sorcières, mais plutôt les histoires traditionnelles du sorcier solitaire qui opère grâce à la « magie noire » : les lézards enterrés sous le seuil de la porte causant la stérilité, l'évocation du prince des démons par des incantations, un poulet noir dont le cou est tranché au croisement d'une route, et qui est par la suite lancé en l'air[72]. Nider mentionne un autre magicien, un moine étrange du couvent des Écossais de Vienne, qui évoque le démon avec l'aide de *libros daemonum de Necromantia*, et qui, plus tard, se repent de ce péché horrible[73]. L'auteur décrit également les différentes recettes de la magie amoureuse[74], et même des essais concrets[75].

31 Pour nourrir la troisième hypothèse sur l'origine de la nouvelle mythologie de la sorcellerie, à savoir l'impact des motifs traditionnels des croyances populaires, on découvre dans le livre de Nider un épisode qui propose une description du fonctionnement des opposants traditionnels aux sorcières dans le cadre du village, les devins, ainsi que de leurs ruses populaires que Nider nomme, de manière caractéristique, des *maleficia*. Ces opposants voient dans le plomb fondu, et essaient de faire souffrir la prétendue sorcière par des moyens symboliques. Nider, néanmoins, ne recommande pas cette manière de se confronter au mal causé par les sorcières : « on devrait plutôt mourir que se tourner vers de telles pratiques », ou plutôt on devrait se tourner vers les « moyens licites » offerts par la médiation des saints[76]. On peut aussi découvrir la sorcellerie traditionnelle destinée à procurer ou réduire la fertilité dans les récits de Scaedeli ; celui-ci était capable de transférer un tiers de la moisson de n'importe qui dans son propre territoire, de provoquer la grêle, la foudre et le vent ravageur et de causer la stérilité chez les animaux et chez les hommes[77]. En somme, on peut considérer que Nider

ne donne pas de preuves décisives pour l'une ou l'autre des explications rendant compte de l'origine du sabbat des sorcières.

32 Grâce aux recherches récentes, on dispose maintenant d'un large faisceau de nouvelles sources à propos des persécutions pour sorcellerie au début du XVᵉ siècle dans les régions alpines : le traité d'un juge séculier Claude Tholosan intitulé *Ut magorum et maleficiorum errores manifesti ignorantibus fiant*, daté des alentours de 1436[78] et fondé sur plusieurs centaines de procès de sorcières dans la région de Briançon[79] ; le traité *Errores Gazariorum*, auquel l'édition et les analyses nouvelles assignent un rôle encore plus fondamental que celui qu'on lui prêtait[80], et le récit composé par le chroniqueur lucernois Hans Fründ au sujet des chasses aux sorcières en Valais entre 1428 et 1430[81]. À partir de ces documents, qui ont récemment été confrontés aux énoncés de Nider par diverses analyses[82], nous obtenons une image plus détaillée des caractéristiques de cette « toute récente secte » des sorcières, et nous comprenons mieux comment s'est formée la mythologie du sabbat des sorcières telle que nous la révèlent les siècles postérieurs. Je voudrais ici seulement évoquer deux points spécifiques : les liens éventuels avec le chamanisme et l'image de « la sorcière au village »[83] dans ces nouvelles descriptions.

33 Pour les parallèles avec le chamanisme, Carlo Ginzburg, dans son analyse récente de ces mêmes sources, considérait la description détaillée du vol magique des sorcières au sabbat comme l'élément le plus significatif. Claude Tholosan d'une part met l'accent sur le fait que les sorcières qui disent se déplacer physiquement (*corporaliter*) aux assemblées (*synagoga*) sont une « illusion » suggérée par le démon dans leur sommeil ; d'autre part, il consigne pourtant chaque bribe d'information sur le sujet dans son texte. Il explique que les sorcières vont à leur conclave sur leur bâton magique graissé avec l'onguent fabriqué avec des enfants ; parfois, elles chevauchent un balai ou le dos d'animaux sauvages[84]. Mais il me semble acceptable de penser que le voyage de l'âme, comme motif du vol extatique des sorcières, la notion d'onguent des sorcières, et la métamorphose de l'âme quittant le corps sous la forme d'un animal, puissent être interprétées avec Carlo Ginzburg comme le « substrat chamanique » de la culture européenne. À partir du moment où on a parlé pour la première fois du vol d'une sorcière pour l'assemblée, le vol de l'âme devint un *leitmotiv* de toute la mythologie des sorcières. Nous pouvons détecter des influences moins directes dans l'idée d'un démon principal donnant la cadence du quadrille des sorcières en frappant son tambour[85], et dans le fait que des démons prennent la forme d'animaux comme l'ours et le bélier. Dans la même veine, nous trouvons Hans Fründ – et les procès des sorcières qu'il décrit – qui relie la notion de loups-garous à celle de sorcières, et accuse les sorcières de se transformer en loups et de piller les troupeaux de moutons et de chèvres[86].

34 Bien que la croyance aux loups-garous soit sans aucun doute d'origine chamanique[87], cette accusation est surtout en rapport avec un autre facteur de développement à grande échelle des *witch panics*, à savoir le fait d'identifier la sorcière comme la cause des déboires agricoles de la communauté. Cette partie des *Errores Gazariorum* a reçu moins d'attention que les récits morbides du sabbat des sorcières ; pourtant, le texte donne des détails sur ce qui était probablement un lieu commun au Moyen Âge. Si « les gens meurent dans certaines villes et les villages, et que dans d'autres régions voisines règne le plus grande insalubrité de l'air »[88], ce sont les sorcières qui sont responsables, car elles répandent dans l'air depuis le sommet des montagnes leur poudre faite à partir d'animaux vénéneux. « Par mauvais temps ils se sont réunis en grand nombre dans les montagnes, à la demande du diable, pour briser de la glace... [ils] charient la glace dans

l'air pendant une tempête, avec l'aide du diable, en se servant aussi de leur bâton, pour détruire les terres fertiles de leurs ennemis et de tous les voisins »[89]. Les préoccupations quotidiennes sont présumées concerner aussi les sorcières. Selon l'auteur du traité anonyme, le démon attire plus vraisemblablement ceux « qui ne peuvent vivre pacifiquement sans s'adjoindre beaucoup d'ennemis ». Un autre groupe de candidats est constitué de ceux qui sont devenus pauvres à la suite d'une vie de débauche, mais qui ne veulent pas renoncer à leur style de vie dissolue : ceux-là, le diable « les conduit dans les maisons de puissants dignitaires, nobles bourgeois et autres, dans les maisons desquels il sait que se trouvent les nourritures et le vin qui vont satisfaire leur volonté et leur désir... Ils y restent jusqu'au milieu de la nuit environ... après avoir suffisamment mangé et bu, chacun retourne à ses affaires »[90]. Cette razzia sur les provisions, variante du sabbat des sorcières, et qui est aussi fréquente dans les descriptions provenant des villageois hongrois[91], tient une place importante dans le récit de Hans Fründ. Il explique comment les sorcières utilisent « des matières viles » (*bos materye*) pour remplacer le vin volé dans les caves et donne un récit détaillé de ce qui incite les gens à la sorcellerie. Le malin leur promet la richesse, ainsi que la puissance et la possibilité de se venger de ceux qui leur ont fait du tort : « il convainc ces mêmes personnes en s'appuyant sur l'orgueil, l'avarice, la jalousie, la haine et l'hostilité qu'un homme peut ressentir à l'encontre de son prochain »[92]. Les documents des procès du Dauphiné évoquent nombre de ces accusations : ainsi celle d'empoisonner le puits d'un voisin[93].

35 Remarquons que ce ne sont pas des contes fantastiques racontés sous la torture. Cela reflète le raisonnement du chasseur de sorcière traditionnel, ou plutôt la tension moralisatrice de ce raisonnement : la tendance à projeter sur ces femmes l'image de l'ennemi collectif qui contrevient à la cohésion sociale et économique de la communauté. Analysant le récit de Nider, tout particulièrement les accusations lancées à l'encontre de Scaedeli, Arno Borst a attiré l'attention sur les tensions sociales dissimulées derrière les chasses aux sorcières[94], selon une approche qui relève de « la sociologie des accusations » [95] en vogue parmi les chercheurs anglo-saxons.

36 Vu sous ce jour, le fait que, pendant la chasse aux sorcières des années 1430, les sorcières étaient les boucs émissaires des problèmes liés à la fertilité de la communauté – tant personnelle qu'agricole – qui sont traduits en des termes plus dangereux et effrayants que jamais, doit sembler aussi significatif que la mise en place, à la même époque, du sabbat comme fin ultime de la mythologie des sorcières. Le nouveau lexique décrit une sorcière qui n'est plus motivée par les intérêts personnels et familiers de la jeteuse de sorts traditionnelle et du voleur de lait de vache ; la nouvelle sorcière appartient à une secte organisée, qui saccage et pille avec l'aide du démon, qui possède des poisons efficaces avec lesquels elle détruit tout. Ces potions ne sont pas des philtres d'amour pour allumer le désir ou rendre impuissant ; ces sorcières tuent des petits enfants, les leurs et ceux des autres (dans le ventre des mères ou dans le lit des parents) ; les pratiques dans lesquelles elles s'engagent ne sont pas seulement immorales, mais perverses : ce sont des orgies impitoyables, au cours desquelles les sorcières deviennent elles-mêmes les concubines du diable.

37 Je me suis apparemment éloigné de mon sujet, qui est de savoir comment Johannes Nider considérait l'état de transe dans le *Formicarius*, et quel effet ses explications eurent sur la pratique de la chasse aux sorcières qui s'en suivit. Mais j'ai délibérément choisi de faire ces digressions : ce sont les théories sociologiques et anthropologiques de la sorcellerie

qui nous montreront les corrélations entre ce que dit Nider des visionnaires de la fin du Moyen Âge, l'état de transe et les sorcières.

38 Si nous nous rappelons ce que nous avons dit plus haut au sujet de l'analogie entre les fonctions religieuses des saints extatiques du haut Moyen Âge et les fonctions communautaires des chamanes devins et guérisseurs comme d'autres artisans de la « magie blanche », nous verrons comment l'interprétation médiévale de la sorcière en tant qu'associée du diable trouve sa place dans ce tableau. Le rôle négatif révoltant donné à la sorcière joue une rôle non négligeable dans la réévaluation religieuse et culturelle qui donna aux « saintes vivantes » leur prestige grandissant : tout cela faisait partie de la croyance de plus en plus grande dans l'existence de médiateurs humains, personnifiant des pouvoirs surnaturels. Il s'agit donc d'une corrélation typologique qui eut des conséquences étendues.

39 Cela eut un impact d'une part sur les mythologies qui entourèrent de plus en plus les saintes visionnaires, et d'autre part, les sorcières adoratrices du démon. Des analogies étonnantes, qui allaient dans les deux sens, se développèrent en effet entre ces deux catégories au cours du XVe et XVIe siècles. Il y eut un effet de miroir entre les deux pôles du panthéon surnaturel, du fait qu'ils étaient, d'une certaine manière, les deux côtés d'une même pièce. Mais l'effet de miroir fonctionnait aussi à cause de leur ambivalence qui bientôt brouilla la distinction entre les deux, comme le montrent de récentes recherches. La projection de la vision angélique sur la vision diabolique, et vice-versa, et l'enrichissement des deux motifs qui en découla, commencent seulement à être étudiés[96].

40 Le *Formicarius* de Nider nous permet de penser que l'une des sources des analogies pourrait tenir sans doute dans le fait que les gens qui avaient affaire aux visions des saints, à leurs miracles et à leurs révélations étaient les mêmes qui s'occupaient de la mythologie du sabbat des sorcières. Au XVe siècle, l'hagiographie et la démonologie croissaient sur le même arbre. Les théologiens du Moyen Âge tardif nous font clairement voir que leurs intérêts se rapportaient à ces deux pôles : outre Nider, on peut mentionner son important précurseur, Jean Gerson, qui, à côté de ses travaux se rapportant à la théologie mystique et de ses diatribes à l'encontre des femmes visionnaires, consacra plusieurs traités au problème de la superstition et de la sorcellerie (*De diversis diaboli tentationibus*, *Contra superstiosam diem observationem*, *Contra errores magicae*)[97].

41 Tandis qu'à l'époque médiévale, la sainte a été l'actrice principale de la scène religieuse de l'Europe, les ambiguïtés de la première moitié du XVe siècle conduisirent une partie de la Chrétienté à répudier complètement ce culte à l'époque moderne. D'autre part, les sorcières gagnèrent en importance jusqu'au XVIIe siècle ; la sorcière fut, sans doute, la « star » du panthéon surnaturel de l'Europe au début de l'époque moderne. Rappelons ce qui a été dit au sujet des similarités fonctionnelles et des différences entre le culte des saints et la chasse aux sorcières en tant qu'ils étaient des réponses au malheur et des moyens pour prévenir le malheur. Nous pourrions dire que, tandis que durant le Moyen Âge la croyance dans la capacité du saint à protéger la communauté contre le malheur semblait la solution la plus attirante (en témoigne la multiplication des cultes locaux et des « saintes vivantes »), les Européens du début de l'Époque moderne préférent essayer de dénicher en leur sein ceux qui, pour leur gain personnel et avec l'aide du diable, leur font du mal, et essaient de rétablir l'équilibre en faisant brûler le bouc émissaire.

42 Nous sommes ici face à deux systèmes très différents mais en aucune façon exclusifs l'un de l'autre. On sait que les procès de sorcières n'étaient pas inconnus au Moyen Âge[98], et

plus d'un saint avait la réputation d'avoir protégé les croyants de sorts jetés par des magiciens et des sorcières[99]. On sait aussi que le culte des saints se poursuivit jusqu'à l'Époque moderne et devint plus vigoureux et que, dans les pays catholiques, les gens continuèrent à se tourner vers les saints et leurs reliques pour contrer l'œuvre des sorcières[100]. L'époque était très conflictuelle quand, à la fin du Moyen Âge, au moment où la croyance en la sorcellerie était en progression, une « sainte vivante » fut appelée pour s'occuper du nouveau type de sorcière. Dans le procès de canonisation de sainte Brigitte de Suède, on peut lire que ses prières libérèrent un prêtre au bord de la folie d'un charme d'amour – et de la sorcière elle-même qui se suicida[101].

43 Les deux stratégies face au malheur coexistaient dans les villages à la fin du Moyen Âge et à l'Époque moderne. Parmi ceux qui traditionnellement enlèvent les charmes des sorcières, on trouve des figures de magiciens de type chamane comme le *benandante* et le *táltos*, patrons de la communauté dotés de pouvoirs surnaturels, qui avaient recours aux mêmes mécanismes que les saints pour détourner le malheur[102]. Mais quand ils furent amenés à prendre part à la lutte contre la sorcellerie, quand on attendit d'eux leur aide dans l'entreprise de démasquage des traîtres à l'intérieur de la communauté, et non plus des esprits démoniaques lointains, quand ils commencèrent eux-mêmes à se joindre à ceux qui accusaient les sorcières, quelque chose changea dans leur autorité surnaturelle. Bientôt se retourna contre eux l'accusation : « celui qui peut guérir, peut ensorceler aussi ».

44 La boucle est bouclée. Si nous acceptons mon idée que les « saints vivants » de la fin du Moyen Âge furent les « héritiers » des fonctions chamaniques de la magie blanche, et si nous nous souvenons aussi que leur apogée eut lieu au moment où la peur des sorcières démoniaques augmentait, alors il devient évident que les visionnaires de la fin du Moyen Âge ne pouvaient qu'être accueillies de manière équivoque. Si le même processus de réévaluation amena l'émergence des « saints vivants » et des sorcières, ceci n'était vrai qu'en ce qui concerne leur crédibilité comme opérateurs surnaturels. La sainte et la sorcière évoluaient dans deux systèmes de croyance diamétralement opposés. Celui de la sainte, en dépit de ces derniers moments de gloire, était au bord de la désintégration, tandis que celui des sorcières était en pleine mutation et en plein essor. Et de plus en plus souvent, les saintes vivantes eurent le sort de Jeanne d'Arc : elles furent déplacées d'un système dans l'autre. Pour l'une, c'était miracle, pour l'autre, sorcellerie.

45 Le *Formicarius* oscille de manière incertaine sur les bords de cette mutation. Bien qu'il soit sceptique vis-à-vis des « visions fausses, simulées », Nider fait rarement mention de leurs origines démoniaques et se tourne avec vénération vers les « vraies » visions et les « vraies saintes vivantes ». Il se moque de ses contemporains qui croient aux vols des sorcières, mais croit qu'elles tuent les enfants. Il n'écarte pas la possibilité que le Bénédictin de Vienne qui avait pratiqué la magie noire soit pardonné comme Théophile. Et il ne fait pas le rapport entre l'extase orgiaque des sectes hérétiques et les orgies des sorcières, que ses proches successeurs feront. Au fond, Nider n'est pas capable de créer de l'ordre sur la scène religieuse chaotique et conflictuelle du Moyen Âge – mais ses efforts annoncent déjà la synthèse que constituera deux générations plus tard le *Malleus Maleficarum*.

ANNEXES

*. Une version beaucoup plus longue de cette analyse, tirée du premier chapitre d'un ouvrage à paraître sur *La sainteté et la sorcellerie*, doit être publiée dans le volume collectif dédié au *Formicarius* de Johannes Nider par l'ENS Fontenay/Saint-Cloud, dirigé par Nicole Jacques-Chaquin et Jean Céard. Je les remercie de me permettre d'en donner ici une version abrégée par les soins d'Étienne Anheim, à partir de la traduction française de Sophie Houdard.

NOTES

*****.Une version beaucoup plus longue de cette analyse, tirée du premier chapitre d'un ouvrage à paraître sur *La sainteté et la sorcellerie*, doit être publiée dans le volume collectif dédié au *Formicarius* de Johannes Nider par l'ENS Fontenay/Saint-Cloud, dirigé par Nicole Jacques-Chaquin et Jean Céard. Je les remercie de me permettre d'en donner ici une version abrégée par les soins d'Étienne Anheim, à partir de la traduction française de Sophie Houdard.

1. K. SCHIELER, *Magister Johannes Nider aus dem Orden der Prediger-Brüder. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des fünfzehnten Jahrhunderts,* Mayence, 1885 ; E. HILLENBRAND, « Johannes Nider », dans *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon,* vol. VI, p. 971-978 ; B. G ALBRETH, « Nider and the Exemplum. A Study of the Formicarius », *Fabula, Zeitschrift für Erzählforschung*, 6, 1963, p. 55-72. Pour l'intérêt récent autour de ce texte, voir M. Brand, *Studien zu Johannes Niders deutschen Schriften*, Rome, 1998 ; l'édition partielle et le commentaire du *Formicarius* par Catherine Chène, dans *L'Imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 ca-*1440 *ca*), réunis par M. Ostorero, A. Paravicini Bagliani, K. Utz Tremp, en collaboration avec C. Chène, Lausanne, 1999, p. 99-265 ; W. Tschacher, *Der Formicarius des Johannes Nider von 1437. Studien zu den Anfängen der europäischen Hexenverfolgungen im Spätmittelalter*, Aix-la-Chapelle, 2000 ; M. D. BAILEY, *Battling Demons. Witchcraft Heresy, and Reform in the Late Middle Ages*, University Park, Pennsylvania, 2002.

2. T. Kaeppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Rome, 1975, vol. 2, p. 500-515 ; voir *L'Imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 108-120 ; W. Tschacher, *op. cit.*, p. 83-117 ; réimpression de l'incunable de 1480 : Johannes Nider, *Formicarius*, dir. H. Biedermann, Graz, 1971. J'ai eu accès à l'édition de 1692, Helmstedt, publiée avec le titre altéré *De visionibus ac revelationibus* ; les pages citées renvoient à cette édition.

3. Voir C. Brémond, J. Le Goff et J.-C. Schmitt, *L'Exemplum*, Turnhout, 1982 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 40).

4. G. JEROUSCHEK (éd.), *Malleus maleficarum 1487 von Heinrich Kramer (Institoris). Faksimile der Handschrift von 1491 aus dem Staatsarchiv Nürnberg, Nr. D. 1521*, Hildesheim-Zurich-New York, 1992 ; sur son impact, voir J. HANSEN, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, 1901, p. 360-410 ; W. STEPHENS, *Demon Lovers. Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief,* Chicago, 2002.

5. J. HANSEN, *op. cit.*, p. 88-99 ; A. BORST, « Anfänge des Hexenwahns in den Alpen », dans ID., *Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters,* Munich, 1988, p. 262-286 ; C. Ginzburg, *Le Sabbat des sorcières,* Paris, 1992 ; M. Bailey, « The Medieval Concept of the Witches' Sabbath », *Exemplaria*, 8, 1996, p. 419-439 ; les passages édités par Catherine Chène dans *L'Imaginaire du sabbat* sont également ceux qui se rapportent à ce thème.

6. W. WILLIAMS-KRAPP, « “Dise ding sint dennoch nit ware zeichen der heiligkeit”. Zur Bewertung mystischer Erfahrungen im 15. Jahrhundert », *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik,* 80, 1990, p. 61-71 ; P. DINZELBACHER, *Heilige oder Hexen ? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit,* Zurich, 1995, p. 25, 66, 89-93, 96, 114, 252-256.

7. *Cf. Formicarius,* III/1, p. 288 ; III/2, p. 303 ; III/5, p. 338 ; III/7, p. 350-351 ; J.-C. Schmitt, *La Mort d'une hérésie : l'Église et les clercs face aux béguines et aux bégards du Rhin supérieur du XIVe au XVe s.,* Paris, 1978. Pour les Béguines en Suisse, voir *Die Beginen und Begarden in der Schweiz*, H. Achermann, C. Sommer-Ramer et alii (éd.), Bâle - Francfort-sur-le-Main, 1995 (*Helvetia sacra* ; Abt. 9, vol. 2), spéc. l'étude de K. Utz Tremp, « Die religiösen Laiengemeinschaften des Mittelalters (Beginen, Begarden), Kanton Freiburg, Stadt Freiburg ».

8. « Ortum conventus intravit in folio caulium albedinem quandam vidit et nulla benedictione premissa delectatione victus folium abscidit avideque comedit ac demonum quendam pessimum ignoranter deglutinivit. » *Formicarius*, III/1, p. 291 ; sur Heinrich Kalteisen, *cf.* TSCHACHER, *Der Formicarius des Johannes Nider,* p. 171-172.

9. « Nonnulle femine qui cito credunt et leves sunt corde satis putabant adesse Dei spiritum, ubi dyabolus locum habebat » *Formicarius*, III/1, p. 292.

10. « Et tamen a multis literatis tales pro fictis habebantur. » *Formicarius*, III/1, p. 292-293.

11. « Divinus amor (ut divinissimus docet Dionysius), non minores in quibusdam sed maiores habet effectus amore humano, quem constat rapi ad dilectum cogitationibus, et sese exprimere in gemitu, singultu, fletu, cantu et clamoribus. » *Formicarius*, III/1, p. 294-295.

12. *Formicarius*, II/4, p. 200 ; *cf.* Hansen, *op. cit.,* p. 89-90 ; voir l'analyse détaillée de cette histoire par Catherine Chène dans *L'Imaginaire du sabbat,* p. 204-220 ; *cf.* C. Ginzburg, *op. cit.* ; W. Tschacher, « Der Flug durch die Luft zwischen Illusionstheorie und Realitätsbeweis. Studien zum sog. Kanon Episkopi und zum Hexenflug », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung zur Rechtsgeschichte,* 116, Kan. Abt. 85, 1999, p. 225-276.

13. L'identification de ce juge avec Peter de Greyerz, longtemps acceptée, a été récemment mise en doute par Catherine Chène, *L'Imaginaire du sabbat*, p. 224-227.

14. *L'Imaginaire du sabbat,* p. 152-161.

15. *L'Imaginaire du sabbat,* p. 196-199.

16. *Formicarius,* V/9, p. 613.

17. Pour l'orientation générale, voir le début de l'article « extase » dans le *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* (désormais abrégé *DSAM*), Paris, 1961, vol. IV, p. 2045-2189 ; I. M. LEWIS, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth, 1971. Pour une enquête récente sur les aspects médiévaux, voir N. CACIOLA, *Discerning Spirits : Sanctity and Possession in the Later Middle Ages* (Univ. of Michigan, Ph. D. thesis, 1994) ; EAD., « Wraiths, Revenants and Ritual in Medieval Culture », *Past and Present,* 152, 1996, p. 3-46 ; EAD., « Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe », *Comparative Studies in Society and*

History, 42, 2000, p. 268-306 ; B. NEWMAN, « Possessed by the Spirit : Devout Women, Demoniacs, and the Apostolic Life in the Thirteenth Century », *Speculum,* 73, 1998, p. 733-770.

18. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase,* Paris, 1951.

19. L. HONKO, « Role-taking of the shaman », *Temenos,* 4, 1969, p. 26-55 ; A.-L. SIIKALA, *The Rite Technique of the Siberian Shaman,* FF Communications 220, Helsinki, 1978, p. 330-341.

20. M. Eliade, *op. cit.* ; L. de Heusch, « Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique », *Annales du Centre d'Études des Religions,* Bruxelles, 1962 ; S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus,* Londres, 1935 ; I. M. Lewis, *op. cit.,* p. 49-57.

21. C. Ginzburg, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento,* Turin, 1966 ; trad. fr. : *Les Batailles nocturnes,* Paris, 1984.

22. C. Ginzburg, *Le Sabbat, op. cit.,* n. 5.

23. M. Bosˇkovic-Stulli, « Testimonianze orali croate e slovene sul Krsnik-Kresnik », *Metodi e ricerche*, N.S. 7, 1988, p. 32-50.

24. G. KLANICZAY, « Shamanistic elements in Central European Witchcraft », dans *Shamanism in Eurasia,* éd. par M. HOPPÁL, Göttingen, 1983, p. 404-422 ; une version amplifiée dans G. KLANICZAY, *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge, 1990, p. 129-150.

25. M. ELIADE, « Some Observations on European Witchcraft », *History of Religions,* 14, 1975, p. 149-172 ; G. KLIGMAN, *Calus : Symbolic Transformation in Romanian Ritual,* Chicago, 1981.

26. G. HENNINGSEN, « The Ladies from Outside : an Archaic Pattern of the Witches' Sabbath », dans B. ANKARLOO et G. HENNINGSEN éd., *Early Modern European Witchcraft : Centres and Peripheries,* Oxford, 1990, p. 191-217.

27. É. PÓCS, *Between the Living and the Dead. A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age,* Budapest, 1998. Ead., « Le sabbat et les mythologies indo-européennes », dans N. Jacques-Chaquin et M. Préaud éd., *Le Sabbat des sorciers* XV[e]-XVIII[e] *s.,* Grenoble, 1993, p. 23-31.

28. P. DINZELBACHER, *op. cit.*, p. 293.

29. P. Brown, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 1984 ; Id., « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », dans Id., *Society and the Holy in Late Antiquity,* Berkeley/Los Angeles, 1982, p. 103-152, trad. fr. : *La Société et le Sacré dans l'Antiquité tardive,* Paris, 1985.

30. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande,* Oxford, 1937 ; P. B ROWN, « Sorcery, Demons and the Rise of Christianity from late Antiquity into the Middle Ages », dans M. DOUGLAS éd., *Witchcraft Confessions and Accusations,* Londres, 1970, p. 17-45.

31. Pour ces accusations, voir A. A. BARB, « The Survival of Magic Arts », dans A. M OMIGLIANO éd., *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century,* Oxford, 1963, p. 100-125.

32. Les sorcières sont décrites comme des « traitors within the gates » par P. Mayer, « Witches », dans M. Marwick éd., *Witchcraft and Sorcery. Selected Readings,* Harmondsworth, 1970, p. 45-64.

33. Sur ces mouvements religieux, voir mon article « Religious Movements and Christian Culture. A Pattern of Centripetal and Centrifugal Orientations », dans G. Klaniczay, *The Uses of Supernatural Power*, *op. cit*., p. 28-50.

34. *Historia miraculorum S. Bernardi in itinere germanico patratorum*, *PL*, 185, col. 385-410 ; *Epistula ad magistrum Archenfredum*, *ibid.*, col. 410-416 ; P.-A. Sigal, *L'Homme et le miracle dans la France médiévale (XI[e]-XII[e] s.),* Paris, 1985, p. 18-20.

35. A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge,* Rome, 1981.

36. *Ibid.,* p. 420-426. Je détaille davantage ce problème dans Klaniczay, *The Uses of Supernatural Power*, *op. cit.*, p. 95-110.

37. M. Goodich souligne ces aspects utilitaires et en même temps communautaires de la sainteté de la fin du Moyen Âge dans *Violence and Miracle in the Fourteenth Century. Private Grief and Public Salvation,* Chicago/Londres, 1995.

38. G. Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500,* Turin, 1990 ; P. Dinzelbacher, *op. cit.,* p. 119-125.

39. On trouvera davantage sur les sources concernant ces saints dans A. Vauchez, *op. cit.* ; R. Bell, *Holy Anorexia,* Chicago/Londres, 1985 ; C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women,* Berkeley/Los Angeles, 1987, trad. fr. : *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, 1994 ; voir aussi mon « Modelli di santità femminile tra i secoli xiii e xiv in Europa Centrale e in Italia », dans *Spiritualità e lettere nella cultura ungherese del basso medioevo*, éd. S. Graciotti et C. Vasoli, Florence, 1995, p. 75-110.

40. *Formicarius,* IV/9, p. 483 ; Raymundus de Capua, *Vita Sanctae Catharinae Senensis. Legenda maior.* AA SS Aprilis Tom III, Venezia 1738, coll. 584-959.

41. *Formicarius,* IV/9, p. 484 ; P. Dinzelbacher, « Colet(t)a », *Lexikon des Mittelalters,* Munich, 1984, vol. III/1, p. 30 ; Pierre de Vaux, *Vie de Sœur Colette*, introduction, transcription et notes par E. Lopez, Saint-Étienne, 1994 ; E. Lopez, *Culture et sainteté. Colette de Corbie (1381-1447)*, Saint-Étienne, 1994.

42. *Formicarius,* IV/9, p. 486.

43. *Ibid.*, II/1, p. 163.

44. *Ibid.*, II/2, p. 183-184.

45. *Ibid.*, III/11, p. 391-393 : « Ostenderat autem se predicta femina saepe numero jacere, velut in ecstasi & in raptu ecstatico. Ex quo reversa & expergiscens, suis postmodum secreta, quae non noverat, dicere solebat... certa die, quae nominabatur, quinque Christi stigmatum insignia, in manibus, pedibus, & in corde feminae certitudinaliter apparerent ».

46. *Ibid.*, III/8, p. 361-365. Voir P. DINZELBACHER, *op. cit.,* p. 91-93 ; P. DINZELBACHER et K. R UH, « Magdalena von Freiburg », dans *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, vol. IV, p. 1117-1121.

47. *Formicarius*, III/8, p. 362-363.

48. A. M. KLEINBERG, *Prophets in Their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages,* Chicago, 1992.

49. J. von GÖRRES, *Die christliche Mystik,* Ratisbonne, 1836, vol. III, p. 668 ; H. THURSTON, *The Physical Phenomena of Mysticism,* Londres, 1952.

50. P. Debognie, « Essai critique sur l'histoire des stigmatisations au Moyen Âge », *Études Carmélitaines,* 21.2, 1936, p. 22-59 ; J. M. Höcht, *Von Franziskus zu Pater Pio und Therese Neumann. Eine Geschichte der Stigmatisierten,* Aschaffenburg/Stein am Rhein, 1974 ; A. Vauchez, « Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge », *Mélanges de l'École française de Rome*, 80, 1968, p. 595-625 ; C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Turin, 1993 ; A. DAVIDSON, « Miracles of Bodily Transformation, or, How St. Francis

Received the Stigmata », dans C. A. Jones, P. Gallison, A. Slaton éd., *Picturing Science, Producing Art*, Londres, 1998, p. 101-124.

51. P. Ochsenbein, « Leidensmystik in dominikanischen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts am Beispiel der Elsbeth von Oye », dans P. Dinzelbacher, D. R. Bauer éd., *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter,* Cologne/Vienne, 1988, p. 353-372, sp. 361-366.

52. Hugo de Sancto Victore, *In hierarchiam coelestem*, 3, 2, *PL* 175, col. 983c. *DS*, col. 2113 ; pour Nider, *cf. Formicarius*, III/1, p. 294.

53. F. Vanderbrouke, « Discernement des esprits », *DSAM,* vol. III, p. 1254-1266 ; G. Switek , « *Discretio spirituum.* Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität », *Theologie und Philosophie*, 47, 1972, p. 36-76.

54. A. Zumkeller et R. G. Warnock, *Der Traktat Heinrichs von Friemar über die Unterscheidung der Geister,* Würzburg, 1977 (Cassiciacum, 32).

55. T. Hohmann, *Heinrichs von Langenstein « Unterscheidung der Geister » lateinisch und deutsch. Texte und Untersuchungen zu Übersetzungsliteratur aus der Wiener Schule,* Zurich/Munich, 1977 ; A. Morisi Guerra, « Il silenzio di Dio e la voce dell'anima. Da Enrico di Langenstein a Gerson », *Cristianesimo nella storia,* 17, 1996, p. 393-413.

56. P. Boland, *The Concept of Discretio Spirituum in John Gerson's « De Probatione Spirituum » and « De Distinctione Verarum Visionum a Falsis »*, Washington D.C., 1959 ; *Entre Dieu et Satan. Les visions d'Ermine de Reims († 1396),* prés., éd. et trad. par C. Arnaud-Gillet, Florence, 1997 ; B. P. McGuire, « Late medieval care and control of women : Jean Gerson and his sisters », *Revue d'histoire ecclésiastique,* 92, 1997, p. 5-37.

57. S. von Heusinger, *Johannes Mulberg OP († 1414). Ein Leben im Spannungsfeld von Dominikanerobservanz und Beginenstreit,* Berlin, 2001.

58. W. Williams-Krapp, *loc. cit.*

59. A. Vauchez, « La naissance du soupçon : vraie et fausse sainteté aux derniers siècles du Moyen Âge », dans Id., *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, 1999, p. 208-219. Id., « L'Église face au mysticisme et au prophétisme aux derniers siècles du Moyen Âge », dans Id., *Les Laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses,* Paris, 1987, p. 259-265.

60. *Formicarius,* V/8, p. 600-602 : « fassa est, se habere familiarem Dei angelum, qui judicio literatissimorum virorum judicatus est esse malignus spiritus ex multis conjecturis & probationibus, per quem spiritum velut magam effectam ignibus per publicam iustitiam consumi permiserunt. »

61. Sur ce point, on peut voir É. Anheim, J.-P. Boudet, F. Mercier, M. Ostorero, « Aux sources du sabbat. Lectures croisées de *L'Imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 ca-1440 ca)* », *Médiévales*, 42, printemps 2002, p. 153-175.

62. J. Hansen, « Inquisition und Hexenverfolgung im Mittelalter », *Historische Zeitschrift,* 81, 1898, p. 385-432, en particulier p. 386.

63. Plus récemment, voir N. Cohn, *Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt,* New York, 1975.

64. Comme en 1459, à Arras pendant une des plus terribles persécutions, voir J. Hansen, *op. cit.* n. 4, p. 467, 476, 556, 569. F. Mercier, *L'Enfer du décor. La Vauderie d'Arras (1459-1491) ou l'émergence contrariée d'une nouvelle souveraineté autour des ducs Valois de Bourgogne (*xv*e s.*), thèse dactylographiée, université Lyon II-Lumière, décembre 2001.

65. R. I. Moore, *La Persécution : sa formation en Europe,* tr. fr., Paris, 1991 ; H. Zaremska, *Les Bannis au Moyen Âge,* Paris, 1996 ; D. Nirenberg, *Communities of Violence : Persecution of*

Minorities in the Middle Ages, Princeton, 1996, trad. fr. : *Violence et minorités au Moyen Âge,* Paris, 2001. Voir le lien avec les stéréotypes de la sorcellerie chez C. Ginzburg, *Le Sabbat, op. cit.*, chap. I.

66. J. Marx, *L'Inquisition en Dauphiné. Étude sur le développement et la répression de l'hérésie et de la sorcellerie du* XIV*e s. au début du règne de François Ier,* Paris, 1914 ; plus récemment G. G. Merlo, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento,* Turin, 1977 ; A. Blauert, *Frühe Hexenverfolgungen : Ketzer-, Zauberei- und Hexenprozesse des 15. Jahrhunderts*, Hambourg, 1989 ; B. Andematten et K. Utz Tremp, « De l'hérésie à la sorcellerie : l'inquisiteur Ulric de Torrenté OP (vers 1420-1445) et l'affermissement de l'inquisition en Suisse romande », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse,* 86, 1992, p. 69-119 ; P. Paravy, *De la chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340-1530),* Rome, 1993, I-II ; et différents volumes des Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale, édités par A. Paravicini Bagliani : C. Chène, *Juger les vers. Exorcismes et procès d'animaux dans le diocèse de Lausanne (* XV*e*-XVI*e s.),* Lausanne, 1995 ; M. Ostorero, *« Folâtrer avec les démons ». Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448),* Lausanne, 1995 ; E. Maier, *Trente Ans avec le diable. Une nouvelle chasse aux sorciers sur la Riviera lémanique (1477-1484),* Lausanne, 1996 ; S. Strobino, *Françoise sauvée des flammes ? Une Valaisanne accusée de sorcellerie au* XV*e s.*, Lausanne, 1996.

67. R. Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages,* Cambridge, 1989, p. 151-200 ; Id., « The Specific Rationality of Medieval Magic *», American Historical Review,* 99, 1994, p. 833-836 ; plus récemment, M. Bailey, *loc. cit*. n. 5.

68. *L'Imaginaire du sabbat,* p. 152-161.

69. K. Schieler, *op. cit.*, n. 1, p. 269-341.

70. *Formicarius* III/10, p. 386.

71. A. Blauert, *op. cit.,* p. 36-50 ; B. Andenmatten et K. Utz Tremp, *loc. cit*.

72. *Formicarius*, V/5, p. 560 ; *L'Imaginaire du sabbat*, p. 152.

73. *Formicarius*, V/4, p. 551-552 ; *L'Imaginaire du sabbat*, p. 164-166 ; W. Tschacher, *op. cit.,* n. 1, p. 173, 401-402.

74. *Formicarius*, V/5, p. 567-569.

75. *Ibid.*, I/2, p. 65-66.

76. *Ibid.*, V/4, p. 548 ; *L'Imaginaire du sabbat*, p. 158-164.

77. *Ibid.,* V/3, p. 544 et V/4, p. 554 et 559 ; *L'Imaginaire du sabbat*, p. 152, 170.

78. *L'Imaginaire du sabbat*, p. 355-437.

79. Une partie de ces procès est éditée par J. Hansen, *op. cit.*, p. 539-544 ; analysée par J. Marx, *op. cit.*, p. 32-43 ; P. Paravy, *op. cit*., p. 783 et *sq*., avec une évaluation statistique : entre 1424 et 1446, sur 258 accusés (83 hommes et 175 femmes), 151 furent condamnés à mort.

80. Hansen, *op. cit.*, p. 118-122 ; nouvelle édition par M. Ostorero et K. Utz Tremp dans *L'Imaginaire du sabbat*, p. 267-337.

81. Hansen, *op. cit.*, p. 533-537 ; nouvelle édition par K. Utz Tremp dans *L'Imaginaire du sabbat*, p. 23-61.

82. P. Paravy, « À propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières : le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436) », *Mélanges de l'École française de Rome,* 91, 1979, p. 333-379 ; A. Blauert, *op. cit.*, p. 50-70 ; C. Ginzburg, *op. cit.* ; M. Bailey, *loc. cit.* ; les commentaires dans *L'Imaginaire du sabbat* ; M. Ostorero, « The Concept of the Witches' Sabbath in the Alpine Region (1430-1440). Text and Context », à paraître dans G. Klaniczay et É. Pócs éd., *Demons, Spirits and Witches*, CEU Press, Budapest.

83. J'emprunte le terme du livre de R. Muchembled, *La Sorcière au village (XVe-XVIIIe s.),* Paris, 1979.

84. P. Paravy, *loc. cit.*, p. 356-357 ; *L'Imaginaire du sabbat*, p. 364-367.

85. Ce motif apparaît dans un procès mené par Tholosan : J. Marx, *op. cit.,* p. 36-39.

86. J. Hansen, *op. cit.*, p. 535 ; *L'Imaginaire du sabbat*, p. 36.

87. R. Jakobson et M. Szeftel, « The Vseslav Epos« , dans R. Jakobson, *Selected Writings.* IV. *Slavic Epic Studies,* La Haye-Paris, 1966, p. 301-379 ; L. Harf-Lancner, « La métamorphose illusoire : des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou », *Annales ESC,* 40, 1985, p. 208-226 ; C. Ginzburg, *op. cit.*

88. J. Hansen, *op. cit.*, p. 120 ; *L'Imaginaire du sabbat*, p. 292.

89. J. Hansen, *op. cit.*, p. 120 ; *L'Imaginaire du sabbat*, p. 294.

90. J. Hansen, *op. cit.*, p. 121 ; *L'Imaginaire du sabbat*, p. 296.

91. G. Klaniczay, « Hungary : The Accusations and the Universe of Popular Magic », dans B. Ankarloo et G. Henningsen éd., *Early Modern European Witchcraft* : *Centres and Peripheries*, Oxford, 1990, p. 250-251 ; *ID.,* « Le sabbat raconté par les témoins des procès de sorcellerie en Hongrie », dans N. Jacques-Chaquin et M. Préaud éd., *op. cit*., n. 9, p. 232-234.

92. J. Hansen, *op. cit.*, p. 534 ; *L'Imaginaire du sabbat*, p. 32.

93. J. MARX, *op. cit.*, p. 39.

94. A. BORST, *loc. cit.*

95. A. MACFARLANE, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study,* New York/Evanston, 1970 ; K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England,* Londres, 1971 ; J. P. DEMOS, *Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture of Early New England,* Oxford, 1982.

96. Par exemple : le Christ et Satan apparaissent sous la forme humaine ; l'érotisme est impliqué dans l'amour ressenti pour l'un comme pour l'autre : étreindre, toucher, embrasser (les stigmates, les lèvres, le derrière) ; l'union physique avec le Fiancé Céleste dans l'extase, et les plaisirs liés à l'orgasme ; les détails obscènes de copulation avec le démon ; les grossesses sataniques ou célestes ; les témoignages de fiançailles célestes comparées aux fiançailles avec Satan ; les anneaux, les stigmates, la marque de la sorcière, les fêtes démoniaques ou célestes, les danses. Voir J. LEUBA, *The Psychology of Religious Mysticism,* New York-Londres, 1925, p. 137-157 ; C. W. BYNUM, *op. cit.* et EAD., *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion,* New York, 1991. Les parallèles entre ces deux mythologies ont été analysés récemment par M. Craveri, *Sante e streghe,* Milan, 1980 ; R. Bell, *op. cit.* ; G. Zarri, *loc. cit.* ; P. Dinzelbacher, *op. cit.* : en rapport avec ce dernier, un certain nombre d'objections ont été faites par R. Kieckhefer, *op. cit.*, p. 368-373 ; j'ai moi-même attiré l'attention sur cette même opposition binaire entre les saints et les sorcières dans « *Miraculum* und *Maleficium*. Einige Überlegungen zu den weiblichen Heiligen des Mittelalters in Mitteleuropa », *Wissenschaftskolleg Jahrbuch,* 1990/91, p. 224-252 ; et « Miraculum and Maleficium : Reflections Concerning Late Medieval Female Sainthood », dans *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe,* R. Po-Chia Hsia et R. W. Scribner éd., Wiesbaden, 1997, p. 49-74.

97. F. Bonney, « Autour de Jean Gerson. Opinions des théologiens sur les superstitions et la sorcellerie au début du xve s. », *Le Moyen Âge,* 77, 1971, p. 85-98. J.-P Boudet, « Les condamnations de la magie à Paris en 1398 », *Revue Mabillon*, nouvelle série, 12 (t. 73), 2001, p. 121-157, et J. Véronèse, « Jean sans Peur et la "fole secte" des devins : enjeux et

circonstances de la rédaction du traité *Contre les devineurs* (1411) de Laurent Pinon », *Médiévales* 40, printemps 2001, p. 113-132.

98. J. B. RUSSELL, *Witchcraft in the Middle Ages,* Ithaca/Londres, 1972.

99. Dorothée de Montau guérit des maléfices, voir R. STACHNIK, *Die Akten des Kanonisationsprozesses Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521,* Cologne/Vienne, 1978, p. 108-109 et 473-474, et R. KIECKHEFER, *loc. cit.*, p. 359.

100. J.-M. Sallmann, *Chercheurs de trésors, jeteurs de sorts. La quête du surnaturel à Naples au XVI*[e] *s.,* Paris, 1986. Id., *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750),* Paris, 1994.

101. I. Collijn éd., *Acta et processus canonizationis beatae Birgitte,* Uppsala, 1924-31, p. 513 ; M. Goodich, *op. cit.*, p. 64-66.

102. T. DÖMÖTÖR, « The Cunning Folk in English and Hungarian Witch Trials », dans V. N EWALL éd., *Folklore Studies in the Twentieth Century. Proceedings of the Centenary Conference of the Folklore Society*, Woodbridge-Totowa, 1980, p. 183-187 ; W. DE BLÉCOURT, « Witch Doctors, Soothsayers and Priests. On Cunning Folk in European Historiography and Tradition », *Social History*, 19, 1994, p. 285-303.

RÉSUMÉS

Achevé aux alentours de 1435, le *Formicarius* de Johannes Nider (1380-1438) décrit des saints et des hérétiques, des visions, des révélations, des phénomènes de possession et de simulation, des vertus extraordinaires et des péchés mortels, des opérations miraculeuses, et des œuvres de magiciens et de sorciers. Pour expliquer la signification extraordinaire de la transe religieuse dans ces histoires, nous proposons d'examiner l'hypothèse d'une corrélation entre le chamanisme, les manifestations d'extase religieuse et l'émergence des croyances en la sorcellerie diabolique. Suivant le schéma conceptuel fort original de Nider qui juxtapose les visions d'origine céleste ou diabolique, nous étudions successivement les liens du chamanisme avec la sainteté des visionnaires de la fin du Moyen Âge, puis avec le sabbat des sorcières, pour finir par montrer dans quelle mesure la transe peut être considérée comme un point commun entre la sainte et la sorcière, qui constituent un système binaire dont la polarité bascule au xv[e] siècle.

Between angelic visions and shamanistic trance : the Witches' Sabbath in the Formicarius of Nider. The *Formicarius* of Johannes Nider (1380-1438), finished around 1435, describes saints and heretics, visions, revelations, phenomena of possession and simulation, extraordinary virtues and mortal sins, miraculous workings and the deeds of magicians and sorcerers. To explain the extraordinary significance of religious trance in these stories, we propose to examine the hypothesis of a correlation between shamanism, religious ecstasy and the emergence of the beliefs in diabolic witchcraft. Following the very original conceptual scheme of Nider, who juxtaposes visions of heavenly and diabolic origin, we analyse successively the relationship between shamanism and visionary sainthood at the end of the Middle Ages, then between the former and the witches' sabbath, to able to show, finally, in what ways could the trance be considered as a common point between the saint and the witch, who constitute a binary system with a shaky polarity in the 15th century.

INDEX

Mots-clés : sorcellerie, chamanisme, sainteté, Johannes Nider, Formicarius
Keywords : witchcraft, shamanism, sainthood

AUTEUR

GÁBOR KLANICZAY

Collegium Budapest, 1014 Budapest, Szentháromság u. 2. Hongrie

Un prédicateur au cachot : Guillaume Adeline et le sabbat

A Preacher in Jail : Guillaume Adeline and the Witches' Sabbath

Martine Ostorero

1 En décembre 1453, Guillaume Adeline, prédicateur et maître en théologie bénédictin, doit comparaître devant l'évêque d'Évreux Guillaume Flocques et le vice-inquisiteur du royaume de France Enguerrand Signard, qui agit au nom de l'inquisiteur général Roland le Cozic : il aurait appartenu à une « synagogue vaudoise ». Celle-ci aurait tenu plusieurs réunions nocturnes en 1438 en Franche-Comté, réunissant jusqu'à un milliard (*sic*) de personnes. Entré dans cette secte afin de résoudre le conflit qui l'opposait au seigneur de Clairvaux, Adeline y retrouva, selon ses aveux, des hommes et des femmes venus qui par vengeance, qui par goût de la luxure, qui pour boire et manger à satiété. Il rencontra le diable, appelé « Monseigneur », qui lui apparut sous une forme humaine, puis sous la forme d'un bouc dont il embrassa le postérieur – qu'il qualifie de froid, rugueux et dégoûtant –, et prêta serment en reniant Dieu et la foi chrétienne. Accueilli avec allégresse par le chef des démons, il joua un rôle éminent au sein de la secte. Après de tels aveux, il abjure devant ses juges son appartenance à cette *damnable secte des vaudois* présidée par *l'ennemy d'enfer et l'adversaire de l'humain lignage*, et reconnaît les crimes qui lui sont reprochés. Condamné à la prison à vie, il meurt quatre ans plus tard au cachot.

2 Cette description ne doit pas nous étonner, même si le cas est encore précoce au nord de la France : il s'agit bien du sabbat des sorcières, tel qu'on le trouve décrit par le juge Claude Tholosan en Dauphiné ou par l'auteur des *Errores Gazariorum*, ainsi que dans de nombreux procès intentés dans la région des Alpes occidentales depuis une petite quinzaine d'années[1]. Le sabbat auquel aurait participé Guillaume Adeline est situé en Franche-Comté en 1438, soit à une période où des accusations similaires commencent à se diffuser de part et d'autre du Jura. Avec ce procès tenu en Normandie, on assiste à l'exportation de l'imaginaire du sabbat vers le nord de la France dès 1450.

3 Guillaume Adeline, lors de son abjuration, ajoute un point qui s'avère primordial : le diable lui aurait ordonné de prêcher que *cette secte de vauderie n'estoit qu'illusion, fantaisie et songerie*, en alléguant le canon *Episcopi*. Le démon lui aurait donné cet ordre afin *d'accroître sa seignourie*, soit sa propre domination sur le monde. N'est-ce pas là la raison véritable de l'incarcération du théologien, au-delà de l'appartenance au sabbat ? L'affaire Adeline est extraordinaire à double titre : d'une part, elle présente un religieux qui aurait appartenu à une secte démoniaque ; d'autre part, elle montre comment un prédicateur, maître en théologie de surcroît, abuserait de son crédit pour tromper le peuple en prétendant que cette secte n'existe pas réellement, permettant à celle-ci de se développer insidieusement. On prête à Adeline un double jeu, puisqu'il servirait Satan sous couvert de servir Dieu... ! Son procès permet surtout de faire d'une pierre deux coups : en condamnant l'homme, les autorités judiciaires parviennent en même temps à faire taire tous ceux qui expriment leur incrédulité face à la réalité de certains phénomènes comme le sabbat et le vol nocturne des sorcières sur des balais ; alléguant la position traditionnelle et officielle du droit canon exprimée dans le canon *Episcopi*, ces derniers pensent qu'il ne s'agit là que de songes provoqués par les démons dans l'esprit des hommes. Le sabbat est-il un rêve diabolique ou une réalité ? Tel est l'enjeu de l'affaire qui, loin d'être une simple anecdote, révèle le grand débat démonologique du XVe siècle. Le cas éclaire les enjeux dramatiques de ces discussions, puisqu'elles entraînent un homme à la mort. Pour ceux qui sont convaincus de la réalité du sabbat au milieu du XVe siècle, l'exemple de Guillaume Adeline tombe à point nommé.

4 Après une brève présentation des documents et des récits relatifs à cette affaire, nous chercherons à reconstituer l'itinéraire quelque peu chaotique d'Adeline, en croisant ces différents témoignages. Dans un deuxième temps, nous rendrons compte des répercussions de cette affaire dans le débat du XVe siècle autour du sabbat, afin de saisir finalement les enjeux de ces discussions.

5 Le cœur de l'affaire nous est connu par une copie partielle des actes du procès, conservée dans le manuscrit latin 3446 de la BnF. Cette copie contient sept articles extraits du procès-verbal principal (*articuli extracti de principali processu*) et un bref résumé de l' *informatio*[2]. Suit la formule d'abjuration prononcée par Guillaume Adeline devant ses juges, ainsi qu'un résumé de la sentence finale : condamné à la perpétuité, l'homme voit son ministère et ses bénéfices confisqués. Ces sept articles ont été copiés pour être envoyés à la Faculté de théologie de Paris *pro qualificatione*, c'est-à-dire pour être soumis à des théologiens qui jugeront de la véracité et de la rationalité des propos émis par l'accusé devant l'inquisition. D'après le témoignage d'un chartreux resté anonyme, l'évêque d'Évreux aurait sollicité l'université de Paris, car Guillaume Adeline avait de son côté demandé conseil auprès de celle de Caen[3]. Des actes de cette procédure inquisitoire a été faite une sorte de *best of*, auquel il manque l'enquête préliminaire, l'audition des témoins, les autres articles soumis à Guillaume Adeline, les interrogatoires et sentences interlocutoire et finale, ainsi que les avis des universités[4].

6 Les extraits du procès d'Adeline se trouvent dans un recueil de textes d'origine française pour la plupart, relatifs à la sorcellerie, à la magie et à l'hérésie vaudoise[5]. Le recueil, copié dans la seconde moitié du XVe siècle, a appartenu, voire a été composé, au couvent dominicain de Beaune, fondé en 1477 par le réformateur et inquisiteur de Lyon Mathurin Espiard[6]. Cet ensemble de textes témoigne de l'importance du problème de la sorcellerie et de l'hérésie, ainsi que de l'intérêt particulier des prêcheurs pour ces questions, notamment dans le milieu bourguignon.

7 L'affaire exceptionnelle de Guillaume Adeline a fait grand bruit et s'est largement diffusée : entre 1450 et 1500, neuf témoignages relatent l'affaire ; ils apportent souvent des renseignements complémentaires – si l'on exclut la part de fantaisie de certains d'entre eux –, et surtout ils permettent de percevoir pourquoi cette affaire a intéressé tant les théologiens que les chroniqueurs. Si le cas Adeline nous intrigue également, c'est justement en raison de la densité de ces récits, qui prouvent à quel point l'affaire a troublé les esprits. Un bref panorama des auteurs de ces témoignages nous permettra ensuite de les utiliser à travers la biographie reconstituée d'Adeline.

8 Le premier à parler du cas est l'inquisiteur dominicain Nicolas Jacquier, actif principalement en Bourgogne, et auteur en 1457 du *De calcatione demonum* et surtout, en 1458, du *Flagellum hereticorum fascinariorum*, l'un des premiers textes discutant le sabbat et la démonologie. Il parle d'Adeline à deux reprises et dit l'avoir fréquemment rencontré. Au début des années 1460, Pierre Mamoris, professeur de théologie à l'université de Poitiers nouvellement fondée, relate longuement le procès d'Adeline dans son *Flagellum maleficorum*, autre texte clé de la réflexion sur la démonologie dans la France du XVe siècle. Comme Nicolas Jacquier, Mamoris dit avoir connu Adeline et lui avoir souvent parlé.

9 L'affaire Adeline circule abondamment dans les milieux bourguignons et dans le Nord de la France. La *Recollectio* sur la Vauderie d'Arras, rédigée en 1460 vraisemblablement par Jacques Du Bois, l'un des partisans acharnés de la réalité des faits reprochés aux soi-disant vaudois d'Arras, fait allusion à Adeline[7]. Trois chroniqueurs en parlent : le bourguignon Jacques du Clercq (1420-1501), à qui l'on doit notamment une longue relation de la vauderie d'Arras dans ses *Mémoires*, l'évoque dans une narration quelque peu fantaisiste : il déforme l'affaire et le nom de son protagoniste et y ajoute des éléments qui lui sont étrangers[8]. Cette version de l'histoire se retrouve presque textuellement dans la *Chronique de Charles VII* de Jean Chartier (*ca* 1385/1390-1464), historiographe du roi de France[9]. Plus d'un siècle plus tard, Jean Bodin reprendra à son tour Jean Chartier dans sa *Démonomanie des sorciers* (1580)[10]. Avec Jacques Du Clercq, Jean Chartier, puis Jean Bodin, le cas Adeline entre dans le patrimoine commun de la littérature démonologique : libre à chacun de s'en servir et de l'utiliser à sa guise. Cette impression semble d'ailleurs corroborée par la chronique de Corneille de Zantfliet, moine liégeois, qui semble confondre l'affaire d'Arras et le cas Adeline ; parmi sept personnes arrêtées à Arras, il mentionne un moine cistercien, docteur en théologie. Bien qu'Adeline ne soit pas cistercien, il s'agit certainement de lui. Les deux événements sont si proches qu'ils en viennent à se télescoper dans l'esprit de certains chroniqueurs peu ou mal renseignés[11].

10 L'affaire Adeline devient même un thème de prédication dans le Nord de la France : le dominicain Martin François, dans son recueil alphabétique de thèmes de sermons rédigé vers 1480, fait du cas un *exemplum* historique sur le thème des « adversaires de la vérité ». Il dénonce au premier plan l'errance d'Adeline, qui n'a cessé, toute sa vie durant, de passer d'un ordre religieux à l'autre et d'une région à l'autre. Martin François prêche pendant plus d'un an à Évreux entre 1459 et 1460, soit au moment même où se déroule la Vauderie d'Arras[12].

11 Enfin, un chartreux de Val-Dieu, en Normandie, dans son *Dialogus de diversarum religionum origine... De quibusdam quoque heresibus, sed et de schismatibus quae in Romana sede contingunt*, rédigé après 1485, relate très longuement l'affaire en apportant des éléments inédits sur le procès. En effet, originaire d'Évreux, il a été un témoin privilégié de l'affaire et a recopié la confession d'Adeline ainsi que tous les actes du procès[13].

12 D'autres documents d'archives viennent encore compléter la biographie d'Adeline et permettent d'évaluer la véracité des autres témoignages narratifs en écartant les éléments plus douteux. Citons principalement une supplique adressée à Eugène IV en 1441, publiée dans le *Chartularium Universitatis parisiensis* d'Henri Denifle, et complétée par une note de l'éditeur[14]. À travers ce document se dévoile un large pan de l'itinéraire d'Adeline, révélant une personnalité forte et complexe, transitant sans cesse entre les ordres religieux, sillonnant la France et ne craignant pas de s'exposer au cours de prédications audacieuses et souvent mal reçues. Un itinéraire qui permet de comprendre en partie pourquoi il se retrouve dans les cachots d'Évreux en décembre 1453.

13 Personnage aux multiples visages, il l'est aussi malgré lui quant à son patronyme : les auteurs, parfois mal informés, le désignent sous des noms très variables. Jean Chartier parle de Guillaume *Édeline*, tout comme le chartreux anonyme ; Pierre Mamoris lui donne le patronyme de *de Lure* – déformation probable d'Adeline par suppression du a- et transformation de *deline* en *de lure*. Jacques du Clercq, pour une raison inexpliquée, le désigne sous le nom de *L'Ollive*. La graphie retenue ici d'*Adeline* se justifie car elle apparaît tant dans les extraits de procès que dans la *Recollectio* et dans les différentes suppliques adressées à Eugène IV, sources davantage historiques que narratives ; c'est aussi celle retenue par Nicolas Jacquier.

14 Grâce à ces différents témoignages et documents, il est possible de reconstituer l'itinéraire d'Adeline et d'approcher sa personnalité. Prenons garde toutefois à éviter trois pièges : le premier est l'illusion rétrospective, puisque la plupart des témoignages sont produits après les événements auxquels ils font référence, par des auteurs qui savent la fin tragique du personnage et qui portent sur lui un jugement souvent très tranché. Le second piège serait de considérer comme réelles des rumeurs qui circulent *a posteriori* sur sa personne. Le troisième consisterait à combler les trous de la biographie et de mettre ensemble des témoignages qui n'ont pas le même degré de véracité – par exemple une supplique et le jugement sévère d'un prédicateur dominicain –, comme si l'on voulait rassembler des pièces de plusieurs puzzles. Tentons malgré tout l'exercice de la biographie.

15 Né à Saint-Hilaire dans le diocèse de Chartres, probablement entre 1400 et 1410, Guillaume Adeline entre en premier lieu chez les carmes ; il fait son cursus à Avignon sous Jean Faci (ou *Fasci*), prieur général des carmes de Provence (1434-1450), jusqu'à la licence en théologie ; mais il ne peut recevoir son diplôme final de docteur en raison de sa grande pauvreté ; il devra attendre une vingtaine d'années avant de pouvoir acquérir son titre et enseigner dans des universités[15]. À de nombreuses reprises, il prononce différents sermons en faveur de l'unité de l'Église et de la papauté romaine, cela probablement durant les premières années du concile de Bâle, ouvert en 1431. Il prend très ouvertement position contre les partisans du concile. En raison de ses prédications, comme nous l'apprend une supplique adressée à Eugène IV, il se crée beaucoup d'ennemis qui le menacent et conspirent contre lui, cela au point de sentir sa vie en danger[16]. Il est vrai que les carmes, auxquels il se rattache, et en particulier le prieur général de Provence Jean Faci, ont pris nettement position en faveur du concile[17]. Les effets de ces dissensions ne tarderont pas à se faire sentir sur Adeline.

16 La fin des années 1430 est un moment-clé de sa biographie : c'est la période à laquelle est située son appartenance à une « secte de vauderie », dans laquelle il aurait joué un rôle important, ainsi que ses prédications sur le caractère illusoire du sabbat. Bien sûr, ces deux événements ne sont connus que par le procès intenté contre Adeline en 1453 à

Évreux, et aucun document historique ne permet de les certifier. Toutefois, bien qu'il s'agisse là de rumeurs, elles peuvent être constitutives du réel, puisqu'elles sont susceptibles de mener à une inculpation ; la *fama* est un fait pouvant prendre place dans une biographie. Cela d'autant plus que la participation d'Adeline à la « synagogue de Satan » est située de manière très précise tant sur le plan chronologique que géographique : selon les articles du procès, ce serait autour d'août 1438 (*1438 vel circiter* : si le mois est sûr, l'année l'est moins) que de telles cérémonies auraient été célébrées dans des montagnes désertes près de Clairvaux, en Franche-Comté, et cela durant environ un mois. Guillaume Adeline, alors prieur du carmel de la Vierge Marie, à Clairvaux, se serait rendu à ces réunions nocturnes afin de pouvoir, grâce au diable, se réconcilier avec le seigneur du lieu, qui le haïssait et qui cherchait à lui nuire. En échange de cette aide diabolique – que l'on peut imaginer comme un maléfice ou un filtre qui permette de transformer la haine en amitié –, Guillaume Adeline devait prêcher que le sabbat n'existait pas réellement[18]. Si ce qui se passe au sabbat peut relever du fantasme, ce dernier prend place toutefois parmi des événements plus réels : le conflit qu'Adeline eut avec le seigneur de Clairvaux et sa charge de prieur du Carmel – sur lesquels nous reviendrons – ainsi que ses prédications sur le sabbat.

17 Or, une importante chasse aux sorciers semble avoir été menée dans le diocèse de Besançon autour de 1438 : entre les mois de février et décembre 1439, quatre hommes et une femme demandent à la Pénitencerie romaine d'être absouts des crimes d'hérésie qu'ils ont commis. Les suppliques conservées rapportent leur appartenance à la « damnée secte des vaudois » (*dampnata secta Vaudensium*), désignée également par le terme de « synagogue », où ils ont rencontré des hommes et des femmes assemblés autour d'un homme vêtu de noir, qui leur a demandé de renier Dieu et de lui rendre hommage. Banquets et orgies ponctuaient ces cérémonies nocturnes, auxquelles ils se rendaient à califourchon sur des bâtons enduits d'onguents ou sur des chevaux[19]. Le lieu, la date et les crimes correspondent exactement à ce qui sera reproché à Guillaume Adeline en 1453, à tel point qu'il faut se demander si ce dernier n'a pas été inquiété à cette date dans le cadre de cette procédure. A-t-il aussi été absout, à l'instar des cinq personnes du diocèse de Besançon, ou a-t-il pris la fuite au moment des événements ? Nous l'ignorons.

18 Les raisons du différend entre Adeline et le seigneur de Clairvaux, évoqué dans les documents de 1453, nous apparaissent en partie : il se trouve que le seigneur de Clairvaux, que l'on peut identifier à Guillaume de Villers-Sexel (ou Villers-Seret), de la branche des anciens comtes de Bourgogne, est le fondateur du carmel de Clairvaux. En novembre 1434, soit quatre ans avant les prétendus événements, il donne à cette nouvelle communauté deux maisons, un droit de pêche, les revenus de l'hôpital et ceux de deux chapellenies, à charge pour les religieux d'y célébrer des offices, d'entretenir l'hôpital et de continuer à y donner l'hospitalité. Le carmel est même choisi pour recevoir la sépulture du seigneur et celle de ses successeurs. Guillaume Adeline a donc été l'un des premiers prieurs de cette nouvelle fondation, après Martin Barbier, issu du couvent de Châlon-sur-Saône et premier prieur désigné dans l'acte de donation[20]. On peut imaginer que les tensions entre le prieur et le seigneur résultent d'éventuelles clauses de fondation imprécises donnant lieu à des contestations ultérieures, comme cela peut souvent arriver, ou d'un problème de droits ou de revenus liés à cette fondation récente, les revendications du prieur dépassant peut-être ce que le seigneur avait pensé accorder au carmel. La qualification de « chevalier généreux » (*generosus miles*) donnée au seigneur dans les actes du procès incite d'ailleurs à cette interprétation : Adeline apparaîtrait

comme un prieur ingrat face à la générosité du fondateur. Selon un processus bien connu, un conflit réel, pour trouver un exutoire, dégénère en rumeur de participation fantasmatique au sabbat. Cette rumeur ne semble pas avoir débouché à ce moment-là sur une enquête judiciaire. Toutefois ces diffamations accompagneront Adeline jusqu'à la fin de ses jours, puisque le procès d'Évreux de 1453 se fonde en grande partie sur elles.

19 Un autre motif de conflit avec le seigneur pourrait être la position anti-conciliariste du carme. On sait en effet que, dans les premières années du concile, une large partie de la Bourgogne et de la Franche-Comté s'est ralliée au concile de Bâle, porteur de beaucoup d'espoirs de réforme. À son ouverture, le duc de Bourgogne Philippe le Bon enjoint d'ailleurs à ses prélats de rejoindre Bâle pour participer aux délibérations du concile[21]. Or, les seigneurs de Clairvaux sont clairement dans la mouvance bourguignonne : Jeanne, la fille de Guillaume de Villers-Sexel, épouse Guillaume de Beauffremont, chambellan du duc de Bourgogne, et leur fils Charles sera nommé chevalier de la Toison d'Or en 1468[22]. Fervent défenseur de la suprématie de la papauté face au concile, Adeline est donc dans une position idéologique probablement opposée à celle de son seigneur.

20 Malgré l'absence de preuves déterminantes, on décèle donc de nombreuses tensions entre Guillaume Adeline et le seigneur de Clairvaux – et derrière ce dernier la Maison de Bourgogne et les partisans du concile de Bâle. Des conditions qui semblent idéales pour une diffamation en sorcellerie ! En tous les cas, ce n'est certainement pas pour l'amour d'une dame qu'Adeline pactise avec le diable, comme les belles narrations de Jacques du Clerc et de Jean Chartier voudraient nous le faire croire[23].

21 Les prédications reprochées à Adeline sur l'irréalité du sabbat, prétendument ordonnées par le diable, ne passent pas inaperçues et ne sont pas appréciées dans la région, au point de constituer un chef d'accusation. Peut-être est-ce aussi la raison du désaccord avec Guillaume de Villers-Sexel, seigneur de Clairvaux : la Franche-Comté se situe dans une région qui utilise déjà dans les années 1430 l'arme du sabbat dans des procès de sorcellerie. Une petite chasse aux sorcières a été menée par l'inquisiteur et l'official de l'archevêque dans la région de Besançon (Crans, Chamart, Malans) en 1434 : au moins un homme et une femme ont été brûlés ; en 1437, le bailli de Mâcon condamne au bûcher un homme comme « enferturier, devinateur, invocateur des diables »[24]. Et surtout, comme nous l'avons vu, cinq personnes sont inquiétées par les autorités judiciaires du diocèse de Besançon vers 1438-1439, et font appel à Rome pour être absoutes de leurs crimes, ce qui leur est accordé. La proximité entre la Franche-Comté et la Suisse romande, l'une des régions très précoces en la matière, peut expliquer le phénomène. Face à des autorités civiles et religieuses probablement convaincues de l'invasion de sorciers démoniaques et ayant déjà commencé à utiliser le fantasme du sabbat pour mener des chasses aux sorciers, les prédications de Guillaume Adeline sont mal reçues, puisqu'elles vont à l'encontre des intentions répressives officielles. Autour de 1438, la thèse de la réalité du sabbat des sorcières commence à se propager depuis l'arc alpin vers la France et la Bourgogne, et le milieu du concile de Bâle n'est pas étranger à sa diffusion : les *Errores Gazariorum*, dont l'auteur est peut-être Ponce Feugeyron, sont diffusées à Bâle ; Jean Nider aurait lu dans cette même ville des passages de son *Formicarius* ; le prévôt de Lausanne Martin Le Franc, qui discute le problème de l'illusion ou de la réalité du sabbat dans un passage de son *Champion des Dames*, offrira son livre au duc de Bourgogne ; le dominicain Nicolas Jacquier, qui deviendra plus tard un inquisiteur actif en Bourgogne et un fervent défenseur de la réalité du sabbat, est présent au concile entre 1433 et 1439[25]. Or, Adeline prêche des thèses contraires à une opinion qui commence à devenir dominante dans

certains milieux, en particulier dans les cercles conciliaristes, ainsi qu'en Savoie et en Bourgogne.

22 L'attitude monarchiste et anti-conciliariste d'Adeline l'oppose aussi à l'ordre religieux auquel il appartient, et il se sent même menacé par les carmes, comme on l'a vu ; cela au moment même où le concile de Bâle s'apprête à désigner un anti-pape en la personne de Félix V, le duc de Savoie Amédée VIII.

23 Autour de 1438, tous ces motifs d'affrontements coïncident avec les rumeurs concernant la participation d'Adeline au sabbat et ses prédications. Étonnamment, cette conjonction de conflits et de tensions entremêlant des intérêts économiques, politiques et idéologique, que ce soit avec son ordre ou avec le seigneur de Clairvaux, doit attendre quinze ans avant de se transformer en véritable procès. Pour cela, il manque l'argument de poids : la participation au sabbat démoniaque. Cette accusation est évidemment l'arme la plus radicale. A-t-elle déjà été formulée vers 1438 ? Est-elle latente ? Si les conflits de gestion monastique et le contenu des prédications de Guillaume peuvent être connus de tous, car ils ont un caractère public, les actes démoniaques et indicibles commis en secret dans des assemblées nocturnes ne peuvent être dévoilés que par une procédure inquisitoire, qui autorise l'extraction de tels aveux sous la torture. Bien que des rumeurs aient pu se répandre dès 1438, elles n'aboutissent devant l'inquisition qu'une quinzaine d'années plus tard, pour des raisons que nous ignorons mais qui doivent répondre à une volonté délibérée des autorités judiciaires.

24 Les activités et les prédications d'Adeline vers la fin des années 1430 auront d'importantes conséquences pour sa carrière. C'est à cette époque qu'il est contraint de quitter son ordre, dans lequel il avait passé dix-huit ans, pour trouver refuge dans la chartreuse de Paris. Il passe alors deux ou trois ans chez les chartreux (« la moitié du temps nécessaire à obtenir la profession et l'approbation de l'ordre »[26]), mais ceux-ci exigent qu'il reçoive la profession de cet ordre, sous peine de l'expulser. Comme le rapporte la supplique adressé à Eugène IV, il ne peut rester chez les chartreux la conscience saine, pour des motifs qui lui sont propres, et il ne peut retourner chez les carmes en raison des conspirations évoquées précédemment ; il reçoit alors de l'archevêque de Florence, nonce pour la France, l'autorisation de se transférer chez les bénédictins et de revêtir l'habit de l'ordre de saint Benoît. En 1441, il demande au pape Eugène IV d'être absout de toutes excommunications, censures et peines, au cas où il en encourrait, afin de pouvoir recevoir des bénéfices, ce que le pape lui concède[27]. Peu de temps après, il adresse une nouvelle requête au pape afin de pouvoir recevoir sa licence en théologie, obtenue jadis à Avignon, mais qu'il n'avait pu prendre faute d'argent[28]. Il va dès lors chercher des places dans les universités : il enseignera vraisemblablement dans les facultés nouvellement créés de Caen et de Poitiers[29]. En effet, selon Pierre Mamoris, peu de temps avant son arrestation, il aurait demandé à être admis parmi les maîtres de la faculté de théologie de Poitiers, au rang desquels se trouvait Mamoris lui-même ; reçu, il n'est toutefois pas resté longtemps à l'université et a dû partir en raison d'une accusation de maléfices qui pesait sur lui ; on pense bien sûr au procès qui s'ouvre contre lui à Évreux en 1453[30]. En avril 1445, alors qu'il est devenu prieur de Saint-Germain-en-Laye, il se rend à la curie romaine pour demander un bénéfice[31]. Il est encore attesté à Saint-Germain en 1448[32]. Dans les années 1450-1452, d'après une mention des registres de comptes d'Orléans, il se rend dans cette ville pour y faire un sermon ; ce document le désigne alors comme maître en théologie et prieur de l'abbaye cistercienne de Colombe[33].

Ses années d'indigences semblent être passées : ayant pris l'habit d'un nouvel ordre, il dispose de quelques bénéfices et charges d'enseignement.

25 Dans son *De calcacione demonum*, Nicolas Jacquier nous apprend qu'Adeline se serait rendu en 1452, soit un an avant son procès, dans la région de Saint-Galmier, à proximité de Lyon ; après avoir entendu que l'on y conjurait des démons, Adeline serait venu à cet endroit dans le but de prêcher que les sabbats des sorcières n'étaient que des illusions et que le peuple ne devait pas y croire[34]. On retrouve le même thème que dans la rumeur des prédications qu'aurait tenues Adeline vers 1438 en Franche-Comté, ce qui peut être un indice supplémentaire de la véracité de celles-ci, puisqu'elles sont attestées par deux témoignages différents. Or Nicolas Jacquier est un témoin direct, car il se trouve lui-même à Saint-Galmier en tant que vice-inquisiteur de Lyon aux côtés de Jean des Prés, inquisiteur dominicain et maître en théologie, pour examiner le cas de femmes possédées que l'on soupçonne d'appartenir à des sectes de sorciers démoniaques. En quelque sorte, Adeline vient inquiéter les inquisiteurs Nicolas Jacquier et Jean des Prés dans l'exercice de leur travail : un geste qui n'est pas sans danger et qui peut faire de lui un suspect de premier ordre.

26 Au moment du procès, en décembre 1453, il est défini comme bénédictin à Caen, et maître régent dans la faculté de théologie de cette ville. Un ultime déplacement le conduit à Orbec, au sud-ouest de Lisieux, où son sermon sur les femmes adultères est jugé hétérodoxe[35]. C'est probablement le prétexte de son inculpation par l'évêque d'Évreux et le vice-inquisiteur[36], peut-être sur l'ordre de l'inquisiteur général Roland le Cozic, qui attendait sans doute depuis longtemps l'occasion de se saisir de lui pour d'autres motifs.

27 Plus de trente chefs d'accusations sont retenus contre Guillaume Adeline. Sept d'entre eux sont sélectionnés pour être examinés par des théologiens de l'université de Paris, car ils concernent le sabbat, objet de discussion à cette époque. Ce sont ceux qui nous sont parvenus intégralement. Ils rapportent la participation de Guillaume Adeline à la « synagogue des vaudois » vers 1438 et donnent des informations sur le déroulement des cérémonies démoniaques. Le bref résumé de l'*information* indique qu'Adeline a été convaincu d'être également simoniaque, parjure, de vivre dans le stupre, d'être adultère et incestueux sur sa propre nièce, de négliger les heures canoniales, et enfin d'être sacrilège et voleur. Cette surenchère dans les accusations traduit la ferme volonté des autorités judiciaires de le poursuivre... et de le faire disparaître. Faute de documents complets, nous ignorons le déroulement précis des interrogatoires. Au vu du contenu de ses aveux, il est vraisemblable qu'Adeline a subi la torture, puisque les cérémonies diaboliques y sont dévoilées ; mais il est bien des cas où la seule pression du tribunal inquisitorial suffit à produire l'aveu de la participation au sabbat[37]. À la suite des interrogatoires, Guillaume abjure sa participation à la *dampnable secte des Vaudoys* dans la chapelle épiscopale, devant l'official Simon Senestre, l'évêque et le vice-inquisiteur, en présence d'autres témoins ecclésiatiques et de deux notaires. La formule d'abjuration, également conservée, reprend en français les sept articles principaux du procès. Une différence de taille, qui montre l'efficacité de la procédure inquisitoire : Adeline déclare que c'est le diable qui l'a forcé à prêcher l'irréalité du sabbat. Cet ajout devient la preuve éclatante de la culpabilité du suspect et du danger qu'il représente pour la population.

28 Le témoignage d'un chartreux de Val-Dieu (Normandie), resté anonyme, vient en partie pallier l'absence du dossier de procédure complet. Dans son *Dialogus de diversarum religionum origine... De quibusdam quoque heresibus, sed et de schismatibus quae in Romana sede contingunt*, rédigé après 1485, il apporte une quantité d'éléments inédits sur le contenu et

le contexte du procès. En effet, né à Évreux où il a été reçu dans les ordres par l'évêque Guillaume de Flocques en 1447, ce moine a été un témoin privilégié de l'affaire, sans que l'on sache s'il a assisté au procès : il a en effet demandé au promoteur de la foi la confession d'Adeline ainsi que tous les actes du procès, qu'il a ensuite recopié et gardé avec lui jusqu'à ce qu'il entre chez les chartreux[38]. Il nous révèle notamment qu'Adeline a confessé plus de trente articles erronés, qui ont été examinés par les docteurs et les maîtres, et qu'Adeline a demandé le soutien de l'université de Caen afin de démontrer qu'il n'était pas hérétique. Face à son initiative, l'évêque d'Évreux, *vir bonus sed simplex*, selon les mots du chartreux anonyme, a fait appel à l'université de Paris pour avoir l'assurance du contraire. Il nous apprend aussi qu'au moment de la sentence, l'évêque d'Évreux s'est réservé le droit d'accorder sa miséricorde au condamné à perpétuité ; mais l'inquisiteur – en réalité le vice-inquisiteur – s'y est opposé, en affirmant que cela ne pourrait se faire sans son consentement ou celui de l'inquisiteur général de la province – soit Roland le Cozic, inquisiteur du royaume de France. Est-ce là le signe de dissensions entre les deux juges ? C'est probable. On peut aussi s'étonner qu'Adeline ait été condamné à la prison et non au bûcher. Cela montre l'ambiguïté du cas : le procès vient avant tout sanctionner les errements doctrinaux et l'hétérodoxie des prédications du théologien, même si sous son masque se cache un sorcier démoniaque. Quoi qu'il en soit, Guillaume Adeline mourra quatre ans plus tard dans son cachot.

29 Enfin, le chartreux anonyme qualifie les sectateurs de *scobaces*, terme inventé qui met l'accent sur le vol au sabbat sur des bâtons, ce que les extraits conservés du procès ne disaient pas. Au contraire, il était clairement précisé qu'Adeline se rendait aux « synagogues diaboliques » à pied, sans l'aide d'aucun moyen de transport[39]. On décèle ici les réticences à croire à la possibilité du vol magique, l'élément sans doute le plus extraordinaire du sabbat. Mais de qui émanent ces doutes ? Des juges d'Évreux, sceptiques ou soucieux de voir leur travail jugé par l'université de Paris à laquelle ils soumettent le procès, ou de Guillaume Adeline, qui s'accroche à la doctrine du canon *Episcopi* pour éviter l'accusation d'hérésie ? Au-delà du problème du statut de la parole de l'accusé, ce détail pointe le débat relatif au vol nocturne, dans cette période charnière où l'on passe du doute à la croyance[40].

30 Dans son sermon, le dominicain Martin François nous offre, on l'a dit, l'image d'un clerc gyrovague, exagérant encore l'errance du personnage : il ajoute qu'Adeline a d'abord pris l'habit des Prêcheurs, puis celui des Célestins, qu'il est revenu chez les dominicains avant de rejoindre le Carmel, puis les chartreux, et enfin les bénédictins... Pour Martin François, Adeline recherche à tel point la diversité et la nouveauté qu'il est tombé dans l'erreur la plus sacrilège et indicible qui soit : la secte des vaudois[41]. Loin de la fidélité, de la stabilité et de l'obéissance que suppose l'appartenance à un ordre religieux, le doute, l'errance et les remises en question ne conduisent qu'à l'hérésie... Martin François nous laisse entrevoir un personnage insatisfait de la vie religieuse et des valeurs proposées par les ordres établis et qui, après avoir exploré presque toutes les formes d'engagement spirituel, se serait dirigé vers les mouvements hétérodoxes et hérétiques pour chercher une autre vérité. Martin François ne parle ni du diable, ni du sabbat, ni des prédications hétérodoxes qu'aurait tenues Adeline. Toutefois, le dominicain prêche pendant plus d'un an à Évreux entre 1459 et 1460[42], soit au moment même où se déroule la Vauderie d'Arras. On peut donc imaginer que Martin François y ait tenu des sermons sur le thème des « adversaires de la vérité » en utilisant l'exemple d'Adeline, quelques années seulement après le procès de ce dernier, resté certainement dans les mémoires de la population

d'Évreux. Se dessine ainsi le portrait d'une véritable « personnalité » ou « individualité », forte, dérangeante, d'une grande visibilité, qui n'hésite pas à se mettre dans des situations délicates par conviction personnelle. Une trajectoire faite de nombreux changements d'ordres religieux, pour des raisons théologiques et idéologiques, marquée également par une certaine indigence dans les premières années : carme, Adeline se met en danger par ses prédications. Il trouve alors refuge à la chartreuse de Paris, mais sans parvenir à s'y intégrer. Il prend ensuite l'habit des bénédictins, peut-être par ambition si l'on suit le chartreux anonyme[43], et refait une carrière honorable qui le conduit au priorat de Saint-Germain-en-Laye et au professorat à Poitiers et à Caen, sans abandonner pour autant la prédication. Mais deux grands moments de tensions orientent dramatiquement son parcours : vers 1438, avec des rumeurs sur son compte qui ne débouchent pas encore sur un procès mais qui l'obligent à prendre la fuite, et autour de 1452-1453, où l'accusation d'appartenir à une synagogue diabolique le précipite au fond d'un cachot.

31 L'affaire Adeline connaît un grand retentissement. Plusieurs auteurs, parmi lesquels des théologiens qui laissent des textes fondateurs sur la démonologie du XVe siècle, vont la rappeler. Ainsi Nicolas Jacquier et Pierre Mamoris rapportent qu'Adeline prêche que le sabbat n'est qu'une illusion diabolique, en s'appuyant sur le canon *Episcopi*. Ils insistent sur le fait que c'est à la suite d'un pacte conclu avec le démon qu'Adeline tient ses prédications : comment mieux prouver son erreur que de souligner l'horreur de cet acte ! On l'a compris, l'intérêt de l'affaire réside dans le sujet de la prédication. Il s'agit là en effet d'un cas exemplaire dans le débat du XVe siècle au moment de la formation du sabbat. Indice supplémentaire, c'est ce passage qui est mis en évidence par le dessin d'une main au doigt pointé dans le recueil de la Bibliothèque nationale (ms. lat. 3446, f° 64r).

32 Pour Nicolas Jacquier, le cas Adeline est une véritable aubaine pour parfaire sa démonstration. Ses deux œuvres principales le mentionnent. Dans son *De calcatione demonum*[44], petit traité rédigé en 1457, soit un an avant le *Flagellum hereticorum fascinariorum*, il s'interroge sur l'emprise du démon sur le genre humain. Il définit trois modes d'actions des démons : les mauvais esprits agissent soit de leur propre chef, soit par invocation des hommes, soit par contrainte divine. Après avoir donné des exemples de ces trois manières d'agir, Jacquier évoque brièvement le sabbat, en signalant l'existence de sectes hérétiques et démoniaques qui tiennent des « conseils » ou des synagogues. Puis il relate une affaire de femmes possédées par des démons dans la région de Saint-Galmier et de Chazelles, dans le Lyonnais. En tant que vice-inquisiteur de Lyon, il a lui-même recueilli des informations sur cette affaire menée par l'inquisiteur Jean des Prés, en 1452, et a assisté aux rites d'exorcisme de ces femmes. À travers leur bouche, les démons conjurés par les prêtres ont révélé des vérités relatives aux sectes démoniaques et aux maléfices commis. Dans son esprit, si les possédées de Saint-Galmier ont avoué de telles choses, c'est parce que les démons ont été contraints par Dieu à parler. Mais pourquoi Dieu veut-il que ces vérités soient dévoilées par l'entremise des démons, s'interroge alors Jacquier ? Selon lui, beaucoup d'hommes pensent que les adeptes de cette secte ne font rien en réalité, qu'ils ne se réunissent pas dans des synagogues, et qu'il ne s'agit que d'illusions démoniaques, comme le rappelle le canon *Episcopi*. Or, pour Jacquier, le mauvais esprit trompe les hommes par ce canon afin de dissuader les autorités judiciaires de poursuivre cette secte hérétique. Et de citer l'exemple de Guillaume Adeline qui, contraint par le diable, prêche que les activités des sorciers ne sont que des illusions. C'est dans ce but, poursuit Jacquier, qu'Adeline se serait rendu à Saint-Galmier, après avoir entendu ce que l'on y racontait sur les conjurations des

démons. En conséquence, les inquisiteurs ne doivent cesser de « travailler à extirper du champ divin cette zizanie infâme et nuisible ». C'est sur ces mots que Jacquier conclut son traité.

33 Pour l'inquisiteur dominicain, les démons sont donc capables à la fois de contraindre les hommes à prêcher que le sabbat est illusion et de révéler, si on les y contraint, que ces sectes existent bien. Cela se justifie par la construction même de son texte : soit les démons agissent seuls, et peuvent alors forcer les hommes à prêcher l'irréalité du sabbat ; soit ils agissent sur ordre divin, et dévoilent alors l'existence des sectes par l'entremise des possédés. La vérité divine peut donc être révélée par les démons. Le raisonnement de Nicolas Jacquier amène à conclure que non seulement les démons sont pervers, mais Dieu aussi d'une certaine manière. C'est bien cela qui trouble les théologiens du XVe siècle : comment et pourquoi Dieu permet-il l'action des démons et l'existence de telles sectes ? Cette question, qui préoccupe les hommes depuis longtemps, reprend de l'actualité au XVe siècle. Jacquier y consacrera d'ailleurs de longs chapitres dans son *Flagellum hereticorum fascinariorum*.

34 Dans ce deuxième texte, rédigé un an après le *De calcatione demonum*, Jacquier n'a pas oublié Adeline. Au contraire, il accorde à l'affaire une place encore plus importante. Le but de son long traité est de prouver l'existence du sabbat et de montrer que les méfaits des sorciers démoniaques ont des effets bien réels. Pour cela, il lui faut combattre ceux qui affirment le contraire. Bien qu'il ne définisse pas qui sont précisément ses adversaires, il insiste toutefois sur le fait qu'il s'agit de l'opinion dominante et que ceux-ci s'appuient principalement sur le canon *Episcopi*. De fait, il adopte un ton très militant afin de construire un fouet (*flagellum*) pour éradiquer l'hérésie des sorciers et légitimer les persécutions. Dans le champ de la littérature démonologique du XVe siècle, Nicolas Jacquier a la position la plus extrême qui ait jamais été tenue : à bien des égards, le *Marteau des sorcières* du dominicain allemand Heinrich Krämer (ou *Institoris*) est beaucoup plus modéré.

35 Dans ce cadre, le cas d'Adeline permet de montrer à quel point il est dangereux d'adhérer au canon *Episcopi* : Jacquier le mentionne dans son quatrième chapitre, qui traite de la manière dont les démons trompent les hommes par les sens externes, comme la vue, en leur apparaissant sous diverses formes. C'est le premier événement contemporain auquel il fait allusion, après trois chapitres plus théoriques sur les capacités d'illusions des démons : « Toutefois, dit-il, certains se trompent par une erreur manifeste lorsqu'ils affirment, en s'appuyant sur le canon *Episcopi*, que les démons n'apparaissent pas aux hommes, mais que tout cela n'est que rêves ou illusions instillés par les démons dans l'esprit des hommes. Ce texte induit les gens en erreur et les trompe sur l'étendue des pouvoirs du diable. C'est de cette manière que les démons préservent l'existence des sectes de sorciers et des hérésies ; en effet, les démons qui ont eux-mêmes érigé ces sectes amènent certains à croire que tout cela n'est qu'illusion »[45]. Pour achever sa démonstration Nicolas Jacquier cite le cas de Guillaume Adeline. En conclusion, ceux qui adhèrent au canon *Episcopi* sont manipulés par le diable et lui ont fait le serment de tromper l'humanité chrétienne. Pour contrer l'argument du texte canonique, le cas de Guillaume Adeline est le cas scandaleux dont les partisans de la réalité du sabbat ont besoin, puisqu'il permet de démontrer que la secte démoniaque existe bel et bien. Antidote au canon *Episcopi*, l'affaire Adeline est une arme très efficace dans leur argumentation.

Recollectio

36 L'auteur de la *Recollectio* sur la vauderie d'Arras de 1460 est tout autant convaincu de la réalité du sabbat et des sectes démoniaques que Nicolas Jacquier, dont il semble d'ailleurs s'inspirer[46]. Comme lui, il va démontrer par un ensemble de preuves la réalité des phénomènes imputés aux sorciers. Son but est de détruire l'argumentation de ceux qui affirment que le sabbat n'est que le produit d'un songe diabolique, à l'instar d'Adeline. Il reproche à ces derniers leur ignorance et leur incapacité à traiter de tels sujets. Par leurs erreurs, dit-il, ils devraient craindre l'excommunication, car leur attitude empêche l'action de l'inquisition. Ne seraient-ils d'ailleurs pas eux-mêmes membres de la secte, comme Adeline ? L'auteur, pour montrer que ces « congrégations » démoniaques ne réunissent pas que des hommes de basse condition, peu instruits en matière de foi, cite le cas de notre maître en théologie : le démon, dit-il, se réjouit toujours de l'arrivée d'un membre de condition et d'éducation élevées, comme le montre le cas de Guillaume Adeline[47]. Contrairement à Nicolas Jacquier, Jacques du Bois, auteur présumé de la *Recollectio* et jeune théologien de l'université de Paris, mentionne l'affaire sans avoir besoin de la situer : celle-ci est maintenant entrée dans le patrimoine commun de la démonologie. Pour l'auteur de la *Recollectio*, ainsi que pour Nicolas Jacquier, deux clans s'opposent : le sien, promoteur d'un sabbat réaliste ; et ceux qui le nient, soit par ignorance, soit parce qu'ils appartiennent eux-mêmes à la secte et qu'ils ont fait un pacte avec le démon. C'est là une dialectique de combat.

37 Alors que Nicolas Jacquier parlait d'Adeline au début de son traité, afin d'affirmer d'emblée sa position en faveur de la réalité du sabbat, Pierre Mamoris l'utilise en conclusion, comme un exemple permettant de clore le débat et de se convaincre lui-même de l'attitude à adopter face au sabbat. En effet, tout son long *Flagellum maleficorum*, achevé en 1462, est une enquête sur le surnaturel en vue d'établir la vérité – *patefacero veritatem*, comme il l'annonce dès les premières lignes[48]. Véritable « ethnographe-détective » du Poitou, il recueille des faits, des récits et des témoignages et les confronte aux autorités ; son but est de comprendre les phénomènes surnaturels, que ce soit la magie, la sorcellerie, ou la démonologie, qu'il observe autour de lui et qui se sont multipliés depuis la Guerre de cent ans – il accuse d'ailleurs les Anglais d'être responsables de la propagation sur le continent des sortilèges et de la magie. Le texte, parfois mal construit, au caractère quelque peu inachevé et qui ne manque pas de contradictions, témoigne de son incertitude et de ses hésitations : Pierre Mamoris, professeur à l'université de Poitiers, se décide à écrire, car il ne sait que penser du sabbat.

38 D'emblée, il expose trois manières différentes d'interpréter le phénomène : soit le sabbat est réel, soit il est une illusion démoniaque, soit enfin le diable n'a rien à faire dans cette histoire et les prétendus maléfices n'ont que des causes naturelles. Se montrant plutôt sceptique au début face à la réalité du sabbat, Pierre Mamoris affirmera fermement cette conviction à la fin de son traité. Dans une première partie, il décrit plusieurs événements surnaturels survenus en Poitou, puis il traite longuement de la magie et de la démonologie, définissant la nature et les pouvoirs des démons, avant d'aborder le thème du sabbat dans une seconde partie. Après avoir fait part de ses doutes, il discute longuement la question : aux arguments favorables à la réalité du sabbat et à l'effet réel des maléfices, démontré par la multiplicité des aveux concordants, Pierre Mamoris répond que tous ces phénomènes sont soit le produit d'illusions ou de tromperie du démon, soit ils résultent de causes naturelles, voire même de l'un et de l'autre. La question semble loin d'être tranchée... Il discute ensuite l'étendue des pouvoirs des démons, ce qui va l'amener à prendre davantage position. Comme le démon est capable

de transporter des corps à travers les airs – par exemple des sorciers –, qu'il peut assumer différentes formes corporelles, qu'il peut ouvrir des portes closes et permettre ainsi des réunions nocturnes dans des caves, et accomplir encore bien d'autres actions, Pierre Mamoris en vient à affirmer que, par l'entremise du démon, le sabbat est possible. Par conséquent, la réalité des cérémonies démoniaques peut être démontrée. Son dernier chapitre vient apporter une réponse finale à ses questions : les faits de notre époque nous incitent à penser dans ce sens, nous dit-il, nonobstant le canon *Episcopi*. Il cite alors le cas de Guillaume Adeline, qui s'est réellement rendu à des cultes nocturnes au cours desquels un démon lui a appris à prêcher au peuple que cette secte n'était qu'une illusion de l'esprit, cela afin de permettre aux sorciers de recruter de nouveaux membres. Pour Pierre Mamoris, cette affaire montre à quel point il est dangereux d'adhérer au canon *Episcopi*. C'est l'exemple qui lui permet d'achever sa démonstration et de prendre finalement position.

39 On sent tant chez Pierre Mamoris que chez Nicolas Jacquier une déception de taille : comme le peuple venu écouter ses prédications, tous deux ont été abusés par Guillaume Adeline, qu'ils ont bien connu. Jacquier l'a souvent rencontré avant qu'il ne soit soupçonné de ce crime ; Mamoris, qui dit avoir beaucoup discuté avec lui à Poitiers, lui avait même laissé entrevoir la possibilité d'une place parmi les maîtres de la faculté de théologie de cette ville[49] ! Et voilà qu'à travers la procédure extraordinaire ouverte à Évreux en 1453, ils découvrent qu'Adeline est un sorcier hérésiarque et démoniaque, un traître qui joue double jeu... Une réalité sans doute difficile à accepter, surtout pour un inquisiteur comme Jacquier. On comprend peut-être mieux sa pugnacité, en particulier à l'encontre d'Adeline qui se trouve sur son terrain, puisqu'il est prédicateur et maître en théologie.

40 À l'évidence, le cas de Guillaume Adeline est un exemple clé dans le débat démonologique français du XVe siècle et il s'insère parfaitement dans l'ensemble des discussions relatives au sabbat. Du côté des promoteurs de la réalité du sabbat, il montre à quel point les sorciers démoniaques forment une contre-société perverse, clandestine et dangereuse, qui dispose du soutien de faux prédicateurs. Comment mieux justifier la persécution ? Avec Adeline, le débat sur le sabbat s'ancre dans un cas réel et dans une réalité procédurale. Les discussions ne se déroulent pas seulement au niveau de l'argumentation doctrinale et philosophique, mais ont des conséquences judiciaires : Adeline finit au cachot. L'*opponens* des argumentations scolastiques est ici un homme de chaire. La thèse du sabbat ne s'est pas imposée d'un seul coup. Ses partisans ont dû combattre sur plusieurs fronts : il ne suffit pas d'élever des bûchers pour convaincre, il faut argumenter... et mettre hors jeu les prédicateurs qui diffusent l'idée contraire, en les accusant d'être eux-mêmes des sorciers démoniaques.

41 Mais l'exemple d'Adeline nous enseigne aussi que, dans un milieu favorable à la réalité du sabbat, il existe des lieux où une opinion contraire peut être émise, sans conséquence judiciaire, et des lieux où elle est dangereuse. En effet, des avis divergents peuvent être donnés sans conséquence dans les universités ou lors de consultations juridiques : lors du procès d'Adeline, les théologiens des universités de Paris et de Caen ont sans doute tenu des positions opposées, puisqu'ils étaient appelés à soutenir l'une ou l'autre des parties ; au moment de la Vauderie d'Arras en 1460, des théologiens de Louvain et Cambrai, à l'instar de Gilles Carlier et Grégoire Nicolle, ont été consultés et ont vraisemblablement tenu des opinions différentes[50]. Le débat peut aussi se faire librement dans une œuvre littéraire, comme le passage du *Champion des Dames* de Martin le Franc sur ce thème :

l'affrontement entre le Champion et son adversaire n'est que rhétorique[51]. Mais la thèse d'un sabbat illusoire ne peut être tenue sur la place publique, par exemple dans des prédications, et encore moins dans un contexte où des inquisiteurs, à l'instar de Nicolas Jacquier et Jean des Prés dans le Lyonnais, sont en train de mener une action répressive. La différence est nette entre un discours professionnel tenu par des spécialistes et adressé à des spécialistes, que ce soit des théologiens ou des juristes, et une parole publique, destinée au peuple. C'est là une forme de totalitarisme ou, si le terme est trop fort, de censure informelle, en matière de démonologie.

42 Par ailleurs, la géographie joue un rôle clé dans l'attitude face au sabbat. Ce qu'Adeline prêche en Bourgogne et dans le Lyonnais n'aurait certainement pas eu les mêmes conséquences s'il l'avait fait en Italie ou dans l'Empire. Deux exemples illustrent ces différences de sensibilité. Dans un sermon prononcé en 1457 à Bressanone/Brixen (Haut Adige, entre Trente et le Brenner), Nicolas de Cues relate l'arrestation récente de trois *vetule*, qu'il a lui-même examinées. Ces femmes lui auraient avoué qu'elles appartenaient à la société de Diane, leur bonne maîtresse (*bona domina*), qu'elles ont rejointe après avoir renié le Christ[52]. Il expose que cette société fantasmatique à laquelle elles disent appartenir n'est qu'une invention du diable, qui sait tromper les humains ; il recommande la tolérance à leur égard, car elles sont ignorantes et à moitié folles (*semidelirans*). En substance, Nicolas de Cues ne tient pas un discours très différent de celui d'Adeline. Mais son statut et son destin sont tout autres : grand réformateur allemand, il est nommé cardinal en 1448, et est évêque de Bressanone depuis 1452. Il est l'un des premiers humanistes de son temps et peut compter sur la protection de Nicolas V, pape humaniste. Second exemple : en Italie, un prédicateur défend la position du canon *Episcopi* ... et deviendra saint ! Il s'agit de Bernardin de Sienne (1380-1444). En effet, l'Observant franciscain affirme dans un sermon de 1427 l'irréalité des métamorphoses animales et du vol nocturne, objets de l'illusion diabolique : il dénonce les femmes qui, trompées par le diable, croient qu'elles se métamorphosent en félins et qu'elles s'en vont sucer le sang des enfants sous cette forme[53]. Si le décalage temporel entre le sermon de Bernardin de Sienne de 1427 et le procès d'Évreux peut sembler trop grand, rappelons que ce scepticisme à l'égard de la réalité du vol magique et du sabbat est encore partagé par beaucoup d'auteurs italiens dans la seconde moitié du XVe siècle, notamment par les Observants franciscains, à l'instar de Jean de Capestran et Robert de Lecce, mais aussi par Jordan de Bergame, Mario Sozzini, ou encore Guillaume Becchi[54]. Cela ne les empêche toutefois pas de condamner comme sorciers hérétiques les personnes qui useraient de maléfices. Le doute à l'égard de la virtualité du sabbat ne signifie pas pour autant l'absence de persécutions.

43 Ces exemples mettent en lumière les différences culturelles existant entre la France, l'Empire et l'Italie, ainsi que l'importance du contexte, de la volonté politique ou idéologique des autorités locales face à l'adhésion ou au rejet partiel du sabbat. Il ne s'agit pas ici de comprendre les raisons de ces différences, ce qui nous entraînerait bien trop loin, mais d'être attentif à la diversité des positions dans une période charnière : celle de l'invention du fantasme du sabbat et des premières persécutions.

44 Dans les années 1460, Jean Taincture (*Tinctoris*) et Jérôme Visconti[55] seront les premiers à tenter de concilier les deux attitudes : l'illusion diabolique est tout autant porteuse de conséquences pour l'homme que la réalité des actes, si l'accusé y croit. Tous deux recommandent alors d'examiner la conscience des accusés et leur responsabilité. La vérité se dégage ainsi de la procédure inquisitoire elle-même, par le recours à la torture

et au secret. C'est ce que reprendra le *Marteau des sorcières* une vingtaine d'années plus tard, fixant la doctrine et réduisant par la suite l'ampleur des débats sur ce point. Dans ce nouveau contexte, l'affaire Guillaume Adeline n'aurait probablement pas eu le grand retentissement qu'elle a connu entre 1453 et 1462.

NOTES

1. *L'Imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 ca-1440 ca)*, réunis par M. OSTORERO, A. PARAVICINI BAGLIANI et K. UTZ TREMP, avec la collaboration de C. CHÈNE , Lausanne, 1999 (CLHM, 26). M. OSTORERO, *« Folâtrer avec les démons ». Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448)*, Lausanne, 1995 (CLHM, 15). B. ANDENMATTEN et K. UTZ TREMP, « De l'hérésie à la sorcellerie : l'inquisiteur Ulric de Torrenté OP (vers 1420-1445) et l'affermissement de l'inquisition en Suisse romande », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, 86, 1992, p. 69-119. A. BLAUERT, *Frühe Hexenverfolgungen : Ketzer-, Zauberei- und Hexenprozesse des 15. Jahrhunderts*, Hambourg, 1989. W. E. MONTER, *Witchcraft in France and Switzerland. The Borderlands during the Reformation*, Ithaca/Londres, 1976.

2. Paris, BnF, ms. lat. 3446, f os 62v°-65r° ; les actes sont édités par J. HANSEN, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, 1901 (reprint Hildesheim 1963), p. 467-472.

3. *Dialogus Anonymi monachi Cartusiensis Vallis Dei* (vers 1485-1489), édité dans J. HANSEN, *op. cit.*, p. 240-242.

4. Des recherches dans les inventaires des AD de l'Eure relatifs à Évreux n'ont pas abouti : le registre des comptes de la ville d'Évreux, qui aurait pu faire mention de frais liés à l'exercice de la justice, est manquant pour l'année 1453 ; les registres de l'officialité, série G, ne contiennent rien concernant cette affaire.

5. Le recueil contient d'abord deux traités de la seconde moitié du XVe s. : la *Questio de striis*, de Jordan de Bergame, un dominicain de Vérone, et le *Liber adversus artes magicas* de Jean Vincent. Suivent deux textes sur des cas exceptionnels d'affaires de « Vauderie » ou de sorcellerie, celle d'Arras en 1460 et une autre affaire qui aurait eu lieu dans la région lyonnaise. Après les documents concernant Guillaume Adeline est reproduit le texte des condamnations de la sorcellerie, des maléfices et de la magie, promulguées par la Faculté de théologie de l'université de Paris et Gerson en 1398. Sur ce dernier texte, voir J.-P. B OUDET, « Les condamnations de la magie à Paris en 1398 », *Revue Mabillon*, n. s. 12 (t. 73), 2001, p. 121-157.

6. L'inquisiteur de Lyon Mathurin Espiard était aussi prieur du couvent de Dijon et fut chargé de la réforme de Notre-Dame de Confort de Lyon en 1478 en tant que vicaire général. Voir J. BEYSSAC, *Les Prieurs de Notre-Dame de Confort, ordre des Frères Prêcheurs*, Lyon, 1909, p. 28-30 ; J. D. LÉVÊQUE OP, *Les Frères Prêcheurs de Lyon. Notre Dame de Confort (1218-1789)*, Lyon, 1978, p. 49, 90 et 170.

7. F. MERCIER, *L'Enfer du décor. La Vauderie d'Arras (1459-1491) ou l'émergence contrariée d'une nouvelle souveraineté autour des ducs Valois de Bourgogne* (XVe *s.)*, thèse dactylographiée, Université Lyon II-Lumière, décembre 2001, p. 44-47 et 82-85. J. HANSEN, *op. cit.*, p. 149-183.

Le titre complet est : *Recollectio casus, status, et condicionis Valdensium ydolatrarum ex pratica et tractatibus plurium inquisitorum et aliorum expertorum atque etiam ex confessionibus et processibus eorundem Valdensium in Atrebato facta anno Domini 1460.*

8. J. DU CLERCQ, *Mémoires*, F. DE REIFFENBERG éd., t. 3, Bruxelles, 1835-1836, chap. 11, p. 153-154.

9. J. CHARTIER, *Chronique de Charles VII, roi de France*, A. VALLET DE VIRIVILLE éd., t. 3, Paris, 1858 (réimpr. Nendeln, 1979), chap. 270, p. 44-46.

10. J. BODIN, *De la démonomanie des sorciers*, Paris, Jacques du Puy, 1580 (Gutemberg Reprints, Paris, 1979), f° 89r°.

11. C. DE ZANTFLIET, *Chronicon*, E. MARTÈNE et V. DURAND (éd.), *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum (Amplissima collectio)*, t. 5, Paris, 1724-1733, p. 501-502. F. M ERCIER, *op. cit.*, p. 55.

12. J. QUÉTIF et J. ÉCHARD, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, t. I, Paris, 1719, p. 854-855, sp. n. 118 (= *Anonymus Gallus*). Pour l'identification de cet *Anonymus Gallus* avec Martin François, voir Th. KAEPELLI, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, t. III, Rome, 1980, p. 113. H. MARTIN, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge (1350-1520)*, Paris, 1988, p. 158-160, p. 181, n. 115 et p. 531-532.

13. J. HANSEN, *op. cit.*, p. 242.

14. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis parisiensis*, t. IV, Paris, 1897, p. 616-617, n° 2546. Pour l'éditeur, qui n'a pas eu connaissance des extraits du procès et qui s'appuie uniquement sur le texte du chartreux anonyme, la présence de cette supplique dans le cartulaire se justifie car l'université de Paris est intervenue au cours du procès d'Adeline.

15. J. HANSEN, *op. cit.*, p. 470. Rome, Archivio Segreto Vaticano, *Registri Supplice Eugen. IV*, n ° 373 (olim 366), f°s 75r°-v°. Il n'est pas tenu compte ici du sermon de Martin François, car cela n'est confirmé par aucun autre document ; voir *supra* n. 12. Sur les universités et le coût des études, voir J. VERGER, *Les Universités françaises au Moyen Âge*, Leyde, 1995.

16. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, *op. cit.*, p. 616.

17. Ce dernier est d'ailleurs présent à Bâle de juin 1432 à septembre 1434. Voir H. MÜLLER, *Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431-1449)*, Paderborn/Zurich, 1990, passim *s.v.* Johannes Fasci (= p. 57, 463, 476, 484, 489, 519-520, 524 et 720). J. SMET, *I carmelitani*, t. I, Rome, 1989, p. 128-132.

18. J. HANSEN, *op. cit.*, p. 468-472.

19. F. TAMBURINI, « Suppliche per casi di stregoneria diabolica nei registri della penitenziera e conflitti inquisitoriali (sec. XV-XVI) », *Critica storica*, 23, 1986, p. 605-659.

20. A. ROUSSET, *Dictionnaire géographique, historique et statistique des communes de la Franche-Comté, département du Jura*, t. II, Besançon, 1854, p. 164-183. *DHGE*, t. 8, col. 1158 ; A. M. DE LA PRÉSENTATION, *Le Carmel en France. Étude historique*, t. 3, Toulouse, 1937, p. 51-96, sp. p. 52-54 ; notons qu'il n'y est jamais fait allusion à Guillaume Adeline.

21. J. TOUSSAINT, *Les Relations diplomatiques de Philippe le Bon avec le concile de Bâle (1431-1449)*, Louvain, 1942 et ID., « Philippe le Bon et le concile de Bâle, 1431-1449 », *Bulletin de la commission royale d'histoire,* 107, 1942, p. 1-126. Le duc de Bourgogne cherchera toutefois assez vite à mener une politique de conciliation et de médiation entre les pères conciliaires et le pape, avant d'apporter finalement son soutien à la monarchie pontificale au moment de l'élection de l'antipape Félix V, le duc de Savoie Amédée VIII, en 1439.

22. A. ROUSSET, *op. cit.,* p. 172. Charles n'est toutefois pas signalé dans *Les Chevaliers de l'Ordre de la Toison d'or au* XV*e s. Notices bio-bibliographiques*, R. DE SMEDT dir., Francfort-sur-le-Main, 1994.

23. J. DU CLERCQ, *op. cit.,* p. 153-154 et J. CHARTIER, *op. cit.*, p. 44-46.

24. AM de Besançon, BB 2, f° 112. W. E. MONTER, *op. cit.*, p. 19. J. HANSEN, *op. cit.*, p. 546, n° 49.

25. M. OSTORERO *et alii, op. cit.* ; M. OSTORERO, « Itinéraire d'un inquisiteur gâté : Ponce Feugeyron, les juifs et le sabbat des sorciers », *Médiévales* 43, automne 2002, p. 103-118.

26. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, *op. cit.,* p. 616 : « ... antequam medietatem temporis ad professionem et probationem ordinati ibidem peregisset... »

27. *Ibid.*, p. 616-617.

28. Rome, Archivio Segreto Vaticano, *Registri Supplice Eugen. IV*, n° 373 (olim 366), f°s 75r°-v°.

29. J. HANSEN, *op. cit.*, p. 467-468 le donnait comme maître à la faculté de théologie de Paris, le confondant probablement avec un Guillaume Adelie ou Edeline, désigné dans le Cartulaire de l'université de Paris comme dominicain et figurant parmi les *magistri regentes in facultate theologiae* en 1428 et 1431. Voir H. DENIFLE et E. CHATELAIN, *op. cit.,* t. IV, p. 478, n° 2315, p. 530, n° 2395 et passim. Les actes du procès sont toutefois ambigus : présenté comme *in theologia magistrum, religiosum ordini tunc sancti Benedicti Cadomi, nuper in dicta theologie facultate regentem,* il semble qu'il se rattache plutôt à la faculté de théologie de Caen, et non à celle de Paris, à laquelle une consultation est demandée contre lui. C'est à cette même faculté de Caen qu'Adeline demande de l'aide lors de son procès, soutien qui peut lui être d'autant plus accordé s'il y enseigne. Adeline n'est toutefois pas attesté à Caen par M. FOURNIER, *Les Statuts et privilèges des universités françaises*, t. 3, Paris, 1892, p. 147-148, n° 1645-1646, ni par A. DE BOURMONT, *La Fondation de l'Université de Caen au* XV*e s.*, Caen, 1883.

30. Nous n'avons pas d'autres sources venant confirmer la présence d'Adeline à l'université de Poitiers. Toutefois, une décision de cette ville datée du 9 mars 1451 impose aux habitants de la ville et de la châtellenie un surcroît de taille de 120 livres pour l'entretien de deux nouveaux docteurs, dont les noms ne sont malheureusement pas donnés. Voir M. FOURNIER, *op. cit.,*, p. 312, doc. 1741 : « Deux docteurs, qui ont esté advisez estre faiz pour le bien de l'estude de l'Université de ladite ville et entretenement d'icelle ».

31. Rome, Archivio Segreto Vaticano, *Registri Supplice Eugen. IV*, n° 405 (olim 398), f°s 101v°-102r° et *Reg. Lat.* 416, f° 40v°.

32. J. DEPOIN, *Le Prieuré de Saint-Germain-en-Laye. Origines et cartulaire*, Versailles, 1895, p. 11.

33. AC Orléans, CC 662 (*Inventaire sommaire des archives communales antérieures à 1790, Département du Loiret, ville d'Orléans,* t. 1, Orléans, 1907, p. 146).

34. N. JACQUERIUS, *Tractatus de calcatione demonum seu malignum spirituum*, Bruxelles, Bibliothèque royale 11441-43, f° 80r° : « Iste magister Guillermus, audito rumore eorum que fiebant in Sancto Baldomero circa demonum coniuraciones et assertiones eorum illuc, clam advenit ut, si videret opportunitate, predicaret hec esse illusoria et non credenda ».

35. J. HANSEN, *op. cit.*, p. 469.

36. Enguerrand Signard doit-il être identifié avec Enguerrand Sugnard, évêque de Salubrie près d'Auxerre et confesseur de Philippe le Bon et de Charles le Téméraire,

attesté à Lille entre 1452 et 1475 ? Si tel était le cas, on verrait ainsi un « bourguignon » participer aux affaires traitées dans le royaume de France, ce qui pourrait se justifier par le passé bourguignon d'Adeline à Clairvaux.

37. J. CHIFFOLEAU, « Dire l'indicible : remarques sur la catégorie du *nefandum* du XII[e] au XV[e] s. », *Annales ESC* 45, mars-avril 1990, p. 289-324. O. F. DUBUIS et M. OSTORERO, « La torture en Suisse occidentale (XIV[e]-XVIII[e] s.) », dans *La Torture judiciaire. Approches historiques et juridiques*, B. DURAND et L. OTIS-COUR dir., t. 2, Lille, 2002, p. 539-598.

38. J. HANSEN, *op. cit.*, p. 242. Le chartreux anonyme semble très fiable : il a recopié l'intégralité du procès qu'il a eu entre les mains ; il donne le nom du promoteur de la foi, que nous n'avions pas ; ceux de l'inquisiteur, de l'official et de l'évêque correspondent aux données du procès.

39. J. HANSEN, *op. cit.*, p. 468 : « Confessus est dictus Adeline sua mera voluntate non coactus per tormentorum ostensionem aut alias quod ipse fuit pluries pedester tamen et sine iuvamine cuiuscumque vehiculi in damnatissima Valdensium synagoga ».

40. F. MERCIER, « Un imaginaire efficace ? Le sabbat et le vol magique des sorcières au XV[e] s. », *Médiévales* 42, printemps 2002, p. 162-167 ; ID., *L'Enfer du décor*, *op. cit.*, p. 275-291.

41. J. QUÉTIF et J. ÉCHARD, *op. cit.*, I, p. 854-855, n° 118. Dans ce sermon, le nom d'Adeline n'est jamais donné, mais la description du personnage et le lieu d'Évreux ne laissent aucun doute sur son identitié.

42. Martin François reçoit 18 livres par an des autorités municipales qui apprécient ses prédications : H. MARTIN, *op. cit.*, p. 158.

43. J. HANSEN, *op. cit.*, p. 241 : « ... qui postea diabolica improbitate tanta extitit ambitione absorptus, quod ut ad affectatas male indigneque cupitas pervenire posset dignitates... ».

44. N. JACQUERIUS, *Tractatus de calcatione demonum seu malignum spirituum,* Bruxelles, ms. Bibliothèque royale 11441-43, f[os] 65-80. Pour les autres manuscrits et œuvres, voir Th. K AEPELLI, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, t. III, Rome, 1980, p. 172-175.

45. N. JACQUERIUS, *Flagellum fascinariorum*, Francfort-sur-le-Main, N. Basseus, 1581, p. 26-27. J. HANSEN, *op. cit.*, p. 133-45, sp. p. 135.

46. F. MERCIER, *op. cit.,* p. 44-47 et 82-85. J. HANSEN, *op. cit.*, p. 149-183.

47. J. HANSEN, *op. cit.*, p. 174.

48. Paris, BnF, ms. n. a. lat. 497, f[os] 1-30. P. MAMORIS, *Flagellum maleficorum*, Lyon, G. Balsarin, *ca* 1490. Brefs extraits édités par J. HANSEN, *op. cit.*, p. 208-212.

49. N. JACQUERIUS, *Flagellum fascinariorum*, p. 27 : « Hunc magistrum Guillermum ego qui hec scribo novi et frequentissime vidi antequam esset de hoc crimine suspectus ». P. M AMORIS, *Flagellum maleficorum :* « Magister Guillermus de Lure monachus ordinis sancti Benedicti magistri in theologie, magnus predicator in verbis plusquam in scentia, quem sepe Pictavis vidi et cum eo frequencius sum locutus, pro quo supplicatum fuit ut in consortio magistrorum et in facultate theologie Pictavis reciperetur ; receptusque fuit parumque profecit in facultate quando de maleficio accusatus fuit et convictus » (Paris, BnF, n. a. lat. 497, f° 29r°).

50. F. MERCIER, *op. cit.*, p. 95-97.

51. M. OSTORERO *et alii, op. cit.*, p. 439-508.

52. Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. lat. 1245, f[os] 227r°-229r°. C. GINZBURG, *Le Sabbat des sorcières*, Paris, 1992, p. 104-105 et n. 20.

53. B. DA SIENA, *Prediche volgari sul Campo di Sienna 1427*, t. 2 : *Prediche XXVI-XLV*, a cura di C. DELCORNO, Milan, 1989, predica XXXV, p. 1007-1010, 1012. F. MORMANDO, *The Preacher's*

Demons. Bernardino of Siena and the Social Underword of Early Renaissance Italy, Chicago/ Londres, 1999.

54. M. MONTESANO, *« Supra acqua et supra ad vento ». Superstizioni*, maleficia *e* incantamenta *nei predicatori francescani osservanti (Italia, sec.* XV*)*, Rome, 1999 (Istituto storico italiano per il medio evo, Nuovi studi storici, 46) ; ID., « L'Osservanza francescana e la lotta contro le credenze "magico-superstizisose". Vecchie et nuove prospettive di ricerca », *Quaderni medievali*, 41 (1996), p. 138-151. F. TRONCARELLI et M. P. SACI, « Il *De potestate spirituum* di Guglielmo Becchi », dans *Stregoneria e streghe nell'Europa moderna. Convegno internazionale di studi (Pisa, 24-26 marzo 1994)*, Pisa, p. 87-98. F. TRONCARELLI, « *Grata et iocunda est aequalitas*. Mariano Sozzini tra Medioevo ed Umanesimo », dans *La città dei segreti. Magia, astrologia e cultura esoterica a Roma (*XV-XVIII*)*, *ID.* dir., Milan, 1985, p. 55-69.

55. J. TINCTOR, *Invectives contre la secte de vauderie*, E. VAN BALBERGHE et F. DUVAL éd., Tournai/Louvain-la-Neuve, 1999. Pour G. VISCONTI, *Lamiarum sive striarum opusculum*, voir S. ABBIATI, A. AGNOLETTO et M. R. LAZZATI, *La stregoneria. Diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento*, Milan, 1984, p. 86-99 et J. HANSEN, *op. cit.*, p. 200-207.

RÉSUMÉS

En 1453, le prédicateur et maître en théologie Guillaume Adeline est inculpé par l'évêque d'Évreux et l'inquisition pour son appartenance, depuis la fin des années 1430, à des sectes de sorciers présidées par des démons. Il est accusé également d'avoir prêché que le sabbat n'existe pas réellement et que le vol des sorcières est une illusion produite par le diable dans l'esprit des hommes. Ce faux prédicateur permettrait ainsi à ces sectes de développer. Cette affaire met en lumière le débat du XVe siècle relatif au sabbat, réalité ou rêve diabolique. Pour certains démonologues français, à l'instar de Nicolas Jacquier ou Pierre Mamoris, le cas exemplaire d'Adeline tombe à point nommé pour démontrer la gravité des manifestations démoniaques parmi les hommes et dénoncer la prolifération de sectes hétérodoxes, en incitant à la répression judiciaire.

A Preacher in Jail : Guillaume Adeline and the Witches' Sabbath. In 1453, Guillaume Adeline, preacher and master of theology, is arrested by the bishop of Évreux and the inquisition. Since the end of the 1430's, he was accused of belonging to diabolical sects of witches, mainly because he preached the non-existence of the witches'sabbath, and proclaimed that the flight of witches was an illusion instilled in men's spirit by the devil, thus favoring the spread of those sects. This affair shows the importance of the fifteenth century debate about the sabbath, be it a reality or a diabolical dream. Some french demonologues such as Nicolas Jacquier or Pierre Mamoris stress out Adeline's exemplary case as an opportunity for asserting the seriousness of diabolical manifestions among the people, for denouncing the proliferation of heterodox sects, and for inciting judicial proceedings.

INDEX

Keywords : inquisition, demonology, Nicolas Jacquier, witches'sabbath, sabbath, preacher
Mots-clés : démonologie, sabbat des sorcières, prédicateur

AUTEUR

MARTINE OSTORERO

Université de Lausanne, Section d'histoire médiévale, BFSH 2, CH-1015 Lausanne

Un trompe-l'œil maléfique : l'image du sabbat dans les manuscrits enluminés de la cour de Bourgogne (à propos du Traité du crisme de Vauderie *de Jean Taincture, vers 1460-1470)*

Franck Mercier

NOTE DE L'ÉDITEUR

Les figures auxquelles réfère ce document sont présentes dans la version imprimée du numéro 44.

1 L'imaginaire du sabbat est d'abord un imaginaire du livre, et plus précisément encore de la culture écrite et savante. Participant de l'indicible, et par là-même peut-être infigurable, le sabbat est rarement représenté au XVe siècle. De fait, pour cette époque, nous en conservons peu d'images. Les premiers éléments figurés susceptibles de s'y rattacher apparaissent vers le milieu du XVe siècle sous une forme encore fragmentaire, à l'instar de ces petites « vaudoises passe-martin » qui pointent le bout de leur balai dans les marges d'un manuscrit du *Champion des Dames* de Martin le Franc[1]. Il n'est pas sans intérêt de relever que ce manuscrit fut copié et enluminé à Arras, vers 1451, avant de rejoindre la collection du duc de Bourgogne, Philippe le Bon, puisque c'est encore dans le contexte de la cour bourguignonne – une cour amoureuse du faste et des images – que surgissent, quelques années plus tard, entre 1460 et 1470, les premières représentations iconographiques complètes du sabbat des sorciers et des sorcières.

Fig. 1 – Martin Le Franc, *Le Champion des Dames*. (Ms. fr. 12476, f° 105v°. Cliché BnF, Paris, D.R.)

2 Il s'agit d'une courte série de trois miniatures placées chacune en frontispice de trois luxueux manuscrits de la traduction française du *Tractatus contra sectam vaudensium* (ou *Traité du crisme de Vauderie*) de Jean Taincture[2]. Il est difficile de préciser les conditions exactes de la commande de ces manuscrits de prestige[3]. On sait seulement que ces copies furent réalisées par des ateliers flamands pour le compte de hauts dignitaires de la cour de Bourgogne. Un inventaire de 1467 signale la présence de l'un d'eux dans la bibliothèque ducale. Un autre encore fut acheté par Louis de Bruges, seigneur de la Gruthuse, l'un des personnages les plus considérables de l'entourage de Philippe le Bon[4].

3 Pour la première fois peut-être, le sabbat, que l'on rencontre jusque-là surtout dans les textes des spécialistes de la répression ou dans les aveux extorqués aux accusés, accède au stade de la représentation, dans le domaine bien particulier de la peinture sur livre. Et l'on voit par là que l'image du sabbat demeure encore inséparable de l'écrit.

4 Le *Traité du crisme de Vauderie* de Jean Taincture occupe une place à part dans l'ensemble de la littérature savante consacrée à la sorcellerie démoniaque[5]. Ce n'est pas l'œuvre d'un juriste ou d'un inquisiteur mais celle d'un éminent théologien, gradué de l'Université de Cologne, principalement connu pour son éloquence sacrée ainsi que ses commentaires sur Thomas d'Aquin[6]. Il rédige son traité à Tournai en 1460 dans un contexte assez agité, marqué par le développement en Artois d'une véritable chasse aux sorciers et aux sorcières restée célèbre sous le nom de Vauderie d'Arras[7].

5 Le traité se compose de deux parties bien distinctes. Dans la première, l'auteur s'efforce de dire l'ampleur du crime par le moyen d'une comparaison avec l'idolâtrie, l'hérésie et l'infidélité mahométane. Elle se prolonge par une longue exhortation à l'adresse des prélats, des juges mais surtout des princes. Tous sont appelés à lutter énergiquement contre le nouveau fléau des sorciers. La seconde partie de l'ouvrage, plus théorique, est principalement consacrée à l'étude des mécanismes de l'illusion diabolique. En traduisant lui-même son traité en français, Jean Taincture visait probablement à atteindre le public privilégié des princes et des grands seigneurs laïcs. La cour de Bourgogne paraît la plus réceptive à son message comme l'atteste la provenance des manuscrits de luxe parvenus jusqu'à nous.

Une scène emblématique de la démonolâtrie

6 L'étude de cette brève série iconographique révèle l'existence d'un schéma de composition clair, répétif et efficace. Trois moments principaux se succèdent, groupés en une seule séquence à l'intérieur du même cadre : le vol magique des sorciers juchés sur des balais ou sur le dos de démons, leur réception dans un lieu isolé et sauvage et enfin le moment clé de l'adoration du bouc satanique.

Fig. 2 – Johannes Tinctoris, Tractatus contra sectam Valdensium, ca 1460. (Ms. Rawlinson D. 410, f° 1. Cliché Bodleian Library, Oxford, UK, D.R.)

Fig. 3 – Johannes Tinctoris, Traité du crisme de Vauderie, ca 1460. (Ms. fr. 961, f° 1. Cliché BnF, Paris, D.R.)

Fig. 4 – Johannes Tinctoris, Tractatus contra sectam Valdensium, ca 1460. (Ms. 11209, f° 3. Cliché Bibliothèque royale Albert Ier de Bruxelles, D.R.)

7 Plusieurs fidèles, aussi bien des hommes que des femmes, les mains jointes et les genoux fléchis dans le geste de la prière, entourent le diable représenté sous la forme d'un bouc. Les costumes des personnages qui entourent l'animal diabolique signalent un rang social assez élevé. Certains tiennent à la main des cierges allumés tandis que l'un des participants accomplit toujours le baiser obscène sur les parties génitales du bouc. Ainsi une importance particulière est-elle accordée à la scène de *l'osculum infame.* Ce dernier est le plus souvent perçu comme une inversion du baiser de paix échangé lors du rituel d'engagement vassalique, mais il peut tout aussi bien renvoyer au rite de commixtion qui, dans le cadre de la messe, symbolise la puissance unificatrice de l'Eucharistie. Il est vrai que la présence de cierges allumés entre les mains des adorateurs du diable confère à la scène une étrange solennité liturgique... Bien sûr, au-delà d'une indéniable unité de composition, chaque miniature possède ses caractères propres, dus aussi, pour une part, à l'habileté variable des peintres[8]. C'est ainsi que la position de l'animal diffère d'une enluminure à l'autre : dans les manuscrits d'Oxford (*fig. 2*) et de Paris (*fig. 3*), le bouc tourne le dos à ses adorateurs, comme pour mieux mettre en évidence la pratique du baiser perverti. Dans la miniature de Bruxelles (*fig. 4*), en revanche, l'animal satanique se présente de profil, la tête tournée vers le spectateur. En position frontale par rapport à l'observateur, le bouc se détache sur un fond de paysage champêtre baigné d'une douce lumière.

8 La présence de ces images au seuil du traité de Jean Taincture est d'autant plus surprenante que le texte ne comporte aucune description détaillée du sabbat. Plus doctrinal et éloquent que descriptif, le *Traité du crisme de Vauderie* ne dit pas grand-chose en effet sur la réalité concrète du sabbat. Son auteur se contente d'en effleurer le contenu et renvoie ses lecteurs, pour plus ample information, aux aveux des accusés obtenus par la justice. Du reste, il est clair qu'une forte censure pèse dans ce texte sur cet aspect du crime des sorciers explicitement associé au *nefandum,* à l'indicible[9]. L'image s'établit donc précisément en ce lieu paradoxal où les mots du théologien manquent pour dire l'horreur du crime, en ce lieu où le langage savant se dérobe devant l'indicible.

9 Ne pouvant donc s'appuyer sur le texte qui lui sert de support, l'iconographie du sabbat puise son inspiration ailleurs : dans d'autres traités contemporains ou plus anciens, ou plus simplement dans l'actualité judiciaire. Les grands procès du moment et les révélations de la justice à ce sujet ont pu suffire à suggérer aux miniaturistes cette représentation du sabbat. L'image paraît particulièrement concordante avec les propos que l'inquisiteur d'Arras aurait tenus lors de son sermon général du 9 mai 1460. Il y affirmait en effet que les sorciers et les sorcières trouvaient au sabbat « un diable en forme de bouc, de chien, de singe, et aulcunes fois d'homme, et il l'adoraient et plusieurs d'entre eux lui donnaient leur âme [...] ou du moins quelque chose de leur corps ; puis ils baisaient le diable en forme de bouc au derrière, avec chandelles ardentes en leurs mains »[10]. Remarquons cependant que si l'inquisiteur se plait à varier les formes animales sous lesquelles le démon se présente à ses sectateurs (chien, chat), les miniatures, de leur côté, privilégient systématiquement le bouc.

10 Seule la page enluminée du manuscrit de Paris tente, à sa manière, de rendre compte du caractère protéiforme des manifestations du diable au sabbat : deux médaillons exécutés en camaïeu, pris dans le fin réseau des décorations marginales, reproduisent, à plus petite

échelle, la scène de l'adoration avec un singe (en bas) et un chat (en haut, à droite). Il n'en reste pas moins que dans l'image principale, c'est le bouc qui campe encore une fois fièrement au milieu de ses sectateurs. La complexe figure du sabbat, que l'on trouve minutieusement décrite dans la littérature d'orientation répressive, se simplifie donc ici pour se cristalliser dans une scène emblématique de l'idolâtrie, ou plus exactement de la démonolâtrie.

11 On aurait tort cependant de n'y voir qu'une simple illustration du péché d'idolâtrie. L'image et les effets spécifiques qu'elle engendre peuvent et doivent nous entraîner plus loin. Cette image du sabbat, en effet, ne représente peut-être pas seulement une étape du rituel d'admission dans la « synagogue » de Satan (le baiser obscène couplé à l'hommage collectif). Elle va plus loin en exprimant, avec ses propres moyens, l'essence même du crime de vauderie, du moins tel que Jean Taincture le concevait lui-même dans son traité : un crime « souverainement mauvais »[11], portant directement atteinte à la puissance souveraine de Dieu, bref un crime de lèse-majesté divine.

Une violence cachée

12 L'image, au premier abord, n'exerce aucune violence à l'encontre de l'ordre légitime : en ce sens, elle s'oppose à tout un courant iconographique ultérieur (voir, en particulier, la représentation de la sarabande infernale par Hans Baldung Grien) qui insistera plutôt sur le déchaînement de forces incontrôlées. Beaucoup d'historiens se sont étonnés de cette étrange retenue qui confine à l'immobilité. L'historien espagnol Julio Caro Bajora signalait déjà dans les *Sorcières et leur monde* que « des miniatures françaises du xve siècle représentent [...] le sabbat [...] mais les artistes qui en sont les auteurs n'ont pas su lui donner le caractère mi-terrifiant, mi-grotesque que lui donnera Goya en un siècle de totale incrédulité. Ils sont toujours corrects et d'une rare objectivité »[12]. Le problème est peut-être plus complexe et plus intéressant. Il se pourrait bien en effet, que sous cette apparente correction se cache, en réalité, une subversion redoutable de l'ordre établi.

13 La tranquillité apparente de la mise en scène n'est pas sans produire un effet d'inquiétante étrangeté. Si l'image induit le trouble, elle le doit surtout à l'ambiguïté de son contenu. Comme bien souvent face à l'image, « on ne sait pas toujours si l'on a bien vu ce qu'il y avait à voir, ni même ce que l'on voit »[13]. De fait, cette imagerie cohérente du sabbat, bien loin d'être anecdotique, peut apparaître comme une citation détournée d'un schéma iconographique majeur dans le répertoire occidental des représentations liturgiques : celui de l'adoration de l'Agneau christique. Ce thème était particulièrement connu dans les Pays-Bas bourguignons en raison de la magistrale interprétation qu'en avaient donné, en 1432, Jan et Hubert Van Eyck dans le fameux retable de Gand dit, justement, de l'Agneau mystique[14].

14 Célèbre entre toutes, cette représentation de l'adoration de l'Agneau occupe, à l'intérieur du retable, le panneau central du registre inférieur (*fig. 4*). Campé sur un autel au centre de la représentation, l'agneau, honoré et protégé par un cercle d'anges, voit converger vers lui l'ensemble des membres de l'Église, toutes générations confondues. Dans le prolongement d'une tradition iconographique déjà ancienne, remontant peut-être à la réforme grégorienne, la scène représente aussi l'Église dans sa dimension à la fois atemporelle et unitaire, comme « corps mystique » du Christ[15].

Fig. 5 – Jan et Hubert Van Eyck, *L'Agneau mystique,* retable de la cathédrale Saint-Bavon, Gand (détail du panneau central). (Extrait de B. Dekeyrer, *Les Primitifs flamands,* Artois, Bruxelles, 1999, p. 33, D.R.)

15 Le retable de Gand fut peut-être la source d'inspiration de cette singulière iconographie du sabbat qui apparaît entre 1460 et 1470 dans les milieux raffinés du mécénat princier bourguignon. Du reste, ces rencontres entre l'enluminure et la peinture sur panneaux sont fréquentes dans l'espace flamand. Jan Van Eyck lui-même, au début de sa carrière, avait repris des éléments de la scène de l'adoration de l'Agneau pour illustrer un Livre d'Heures, maintenant perdu, mais dont on conserve des photographies[16].

16 Dans ce cas précis, la subversion de ce modèle théologique et dévotionnel majeur porte avant tout sur l'objet de l'adoration silencieuse. L'image confère à l'animal diabolique toutes les marques de la majesté en représentation : position centrale, voire légèrement surélevée, stabilité[17]. La miniature du manuscrit de Bruxelles manifeste plus particulièrement cette perversion des codes de représentation de la majesté : par la taille imposante de l'animal situé sur l'axe médian de la composition ; mais aussi par la disposition et la forme triangulaire des collines qui paraissent s'écarter à la manière d'un rideau, comme pour témoigner de la sacralité de la scène. Si l'image respecte la dynamique narrative du scénario sabbatique, elle tend à concentrer ici l'action dans un moment unique, suspendu hors du temps : celui de l'adoration perpétuelle et silencieuse du bouc satanique. La présence inquiétante de l'animal diabolique s'augmente d'une force externe, celle des regards fervents de ses sujets qui se tournent vers lui et se donnent à lui. Dans le cadre singulier de cet hommage subversif tout en retenue, sans excessive présence des corps, la dédition au diable s'effectue surtout par le regard. Les participants s'entre-regardent, enchaînés l'un à l'autre par la puissance du regard de l'animal[18]. Assurément, cette forte combinaison visuelle contribue à « spiritualiser » le sabbat en accentuant l'impression d'inquiétante étrangeté qui se dégage de la scène.

17 Certes, la figure du bouc occupe une place prééminente dans le bestiaire diabolique, en liaison étroite avec le péché de luxure[19]. Mais si le bouc renvoie sans doute aux orgies sexuelles qui accompagnent le sabbat, il fonctionne surtout ici comme l'opérateur visuel d'une usurpation. L'image ne bouleverse pas le schéma iconographique traditionnel de l'adoration de l'Agneau, mais elle le subvertit de l'intérieur en mettant une figure à la place d'une autre : le bouc satanique se substitue à l'agneau christique, pourtant seul habilité à occuper cette position souveraine, au centre de l'adoration. Cette image relève ainsi en partie du trompe-l'œil.

18 Exploitant pleinement cette relation mimétique entre l'agneau et le bouc, l'image pousse très loin le jeu de l'équivoque : est-ce vraiment le fait du hasard si, dans la miniature de Paris, de légères touches de blanc viennent réhausser le corps de l'animal diabolique ? La « notion de ressemblance pervertie » avancée par Jérôme Baschet pour caractériser l'évolution de l'image du diable à la fin du Moyen Âge se révèle ici particulièrement pertinente[20].

19 La figure du bouc comme double de l'Agneau mystique se trouve également renforcée par la résonance eschatologique de la mise en scène. Sous cet aspect, le bouc satanique de l'enluminure de Bruxelles n'est pas sans rappeler la seconde bête de *l'Apocalypse* qui, dans la vision de Jean, s'oppose à l'agneau. Rappelons seulement que dans le livre de *l'Apocalypse*, la deuxième « bête » infernale, issue de la « terre », « avait deux cornes comme un agneau ». C'est elle encore qui « séduit les habitants de la terre par les

prodiges qu'il lui est donné d'accomplir... » et les « incite à dresser une image en l'honneur de la bête »[21]. Le paysage raffiné dont la beauté et le calme apparent contrastent avec la scène terrible de l'adoration du bouc participe de ce trompe-l'œil. L'arbre situé à l'arrière-plan, dans l'axe de symétrie verticale, n'est pas sans évoquer l'« arbre de vie » qui, dans la description de la Jérusalem céleste de *l'Apocalypse,* se dresse au « milieu de la place de la cité » associé, comme dans notre image, à un « fleuve d'eau vive, brillant comme du cristal qui jaillissait du trône de Dieu et de l'agneau »[22]. Une suite de références et d'allusions facilitent ainsi le glissement d'un champ iconographique à l'autre : le rocher du premier plan pourrait ainsi rappeler le Christ selon une comparaison symbolique usuelle au Moyen Âge[23]. De même, il est évident que le nombre évangélique des douze adorateurs du diable dans la miniature de Paris ne doit rien au hasard...

20 C'est ici peut-être, dans ce détournement des symboles christiques et des codes de représentation de la majesté positive, que cette image singulière du sabbat rejoint le mieux les idées exprimées dans le *Traité du crime de Vauderie*. Le théologien de Tournai ne voit, en effet, dans l'essor de la nouvelle secte des sorciers qu'un ultime avatar de la révolte originelle des anges rebelles contre Dieu. Il situe ainsi à l'origine du péril sorcier la volonté usurpatrice du diable de se « rendre semblable au prince souverain »[24]. C'est bien d'ailleurs aussi pour cela que la vauderie relève du crime de majesté. L'enluminure ne ferait ainsi que transposer dans le domaine visuel le projet d'usurpation du « prince des ténèbres ». Ici, comme dans d'autres représentations contemporaines du diable, les miniatures permettraient à « la majesté maléfique » de Satan de se déployer avec éclat, menaçante face à celle de Dieu, voire à celle du prince.

Les faux-semblants de la majesté maléfique

21 Dans ces conditions, dire l'ampleur du crime ne suffisait pas au théologien qu'était avant tout Jean Taincture. Il lui fallait encore consacrer, face au défi satanique, l'unicité absolue de la puissance divine. Il consacre ainsi toute la seconde partie de son traité à démontrer qu'une telle usurpation est impossible car le diable ne peut être tout à fait « semblable » à Dieu. D'une certaine manière, la réflexion de Taincture cherche donc aussi à dissiper les faux-semblants de la majesté diabolique tels que les enluminures précisément les mettent en œuvre.

22 Tout en prenant acte de l'étendue des pouvoirs que la démonologie confère au diable, le théologien s'applique surtout à en préciser les limites : si le diable peut déplacer des corps dans l'espace, il ne peut agir sur le mouvement des étoiles ; si le diable peut, à la façon d'un prestidigitateur, faire passer un objet pour un autre, il ne peut en modifier la substance, c'est-à-dire la structure interne. De même encore, si le démon participe lui-même activement à l'orgie sexuelle qui accompagne le sabbat, il n'a pourtant pas la capacité d'engendrer. Le démon en est donc très vite réduit, selon Jean Taincture, à pallier ses propres insuffisances par les vertus de l'illusion.

23 Il est intéressant de voir que les enluminures elles-mêmes prennent en compte ces limites ou, du moins, jouent avec elles. Cette étrange construction en trompe-l'œil donne ainsi son importance à des écarts de détails. Tels des signaux d'alarme, des anomalies réintroduisent dans l'image une monstruosité diabolique refoulée. À y regarder de plus près, l'imitation de la figure christique reste imparfaite : les délicates touches de blanc parfois apposées sur le corps du bouc ne peuvent dissimuler tout à fait la grisaille de son pelage.

24 Si la miniature de Bruxelles va sans doute le plus loin dans la provocation, il s'agit toujours d'une opération parfaitement maîtrisée : plusieurs indices attirent l'attention sur le caractère fallacieux de la mise en scène. Il y a bien sûr, dans le ciel, ces deux démons servant de montures fantastiques aux sorciers. Il y a aussi, entre les pattes du bouc, cette curieuse plante aux feuilles dentelées qui donne d'inquiétantes racines à l'« arbre de vie » situé dans son prolongement vertical. Le choix des couleurs a peut-être aussi son importance : dans le manuscrit de Bruxelles, la couleur utilisée pour peindre les collines servant de toile de fond à la scène centrale de l'adoration du bouc résulte d'un mélange insolite de jaune et de vert[25]. Il convient certes de rester extrêmement prudent dans un domaine qui ne tolère aucun esprit systématique. Reste que cette combinaison n'en produit pas moins un effet visuel surprenant qui n'est peut-être pas sans rapport avec l'usage du vert et du jaune dans le langage des couleurs de l'époque. L'association de ces deux tons n'est-elle pas en effet souvent porteuse, dans la symbolique médiévale des couleurs, d'une idée de désordre ou de folie[26] ? On peut également constater que si la figure monumentale du bouc, les quatre pattes solidement posées sur le sol, imite parfaitement la posture de l'Agneau mystique du retable de Gand, sa position (tête à droite) est inversée par rapport à celle de l'animal christique. Autre détail significatif : les trois enluminures relèguent les figures les plus insolites (démons hideux) ou les plus controversées (sorcières chevauchant des balais) dans la zone céleste, là où précisément le diable, selon Jean Taincture, fabrique à partir de la condensation de l'air ses « illusions fantastiques ». Dans l'enluminure du manuscrit de Paris, le ciel fait d'ailleurs l'objet d'un traitement singulier qui souligne l'opacité de la matière dans laquelle évoluent ces figures monstrueuses : un filtre de grisaille, dont l'épaisseur est encore renforcée par des stries dorées, atténue fortement l'éclat de la couleur bleue utilisée initialement pour peindre le ciel. Dans le coin supérieur gauche, une déchirure dans les nuages laisse d'ailleurs apparaître, outre le bleu d'origine, l'éclat lumineux de la lune. La représentation du ciel semble ainsi faire écho aux doctes sentences de Jean Taincture relatives aux manipulations diaboliques des corps célestes : « les étoiles du firmament ne peuvent être privées de leur belle lumière ». Cela dit, de « grosses nuées peuvent nous dissimuler la clarté de leur rayonnement », entrainant dès lors une « mutacion es étoilles mais seulement en l'air »[27].

25 D'une manière générale, la vignette centrale de la page enluminée du manuscrit de Paris se signale par la tonalité sombre de ses couleurs qui contraste fortement avec l'éclatant coloris des marges. Elle partage, du reste, ce trait d'originalité avec la miniature ornant le manuscrit de Bruxelles. Il faut savoir en effet que la critique hésite toujours, en dépit de traits stylistiques concordants, à attribuer cette dernière miniature à l'atelier de Loyset Liédet, en raison – nous dit-on – d'un « coloris » excessivement « modéré »[28]. On peut certes trouver à cet affadissement des couleurs une explication de type « réaliste » en arguant du caractère nocturne de la scène. On ne peut cependant s'empêcher de mettre en rapport cette trouble opacité de la lumière entourant l'adoration du bouc avec l'usage et la signification de la transparence dans la peinture religieuse de l'école du Nord. On se plaît ainsi volontiers, à propos du retable des frères Van Eyck, à souligner la qualité particulière, presque cristalline, de la lumière dans laquelle baigne la scène de l'adoration de l'Agneau mystique. À l'inverse, il est permis de penser que l'épaisseur trouble de l'atmosphère dans laquelle évoluent les sorcières signale aussi la présence du mal[29].

26 Si des indices de ce type trahissent la nature aberrante des prétentions diaboliques, une telle image n'en garde pas moins une redoutable efficacité visuelle. L'enluminure-

frontispice partage avec l'illusion diabolique ce pouvoir, qui est celui de l'image, de donner force de présence à ce mystérieux et inquiétant « corps mystique » du diable...

27 C'est pourquoi, sans doute, une image aussi dérangeante ne peut guère se concevoir en dehors de son environnement écrit et savant. La présence dans le *Traité du crisme de Vauderie* d'une telle image du sabbat trouve sa légitimité dans son rapport étroit à un texte qui en neutralise, pour une part, les charmes délétères. Ce contrôle du texte sur l'image peut prendre un caractère immédiat, comme dans le manuscrit de Bruxelles, où l' *incipit*, placée au bas de la page enluminée, vient clairement modifier et éclairer le sens négatif de l'image : « Par l'envie du dyable la mort print entrée ou monde. Et ce le ensuivent ceulx qui tiennent son parti ».

28 Mais plus fondamentalement, cette représentation du sabbat n'est pas sans relation avec toute la réflexion que Jean Taincture consacre, dans la seconde moitié de son traité, à la dénonciation des malversations diaboliques. Dès l'introduction, l'auteur, en présentant le projet de cette partie plus spéculative de son ouvrage, adressait ainsi une mise en garde à ceux qui « s'arrestent es ymages et semblances des choses comme es vrayes choses »[30].

Une riposte théologique

29 Compte tenu de la puissance suggestive de l'illusion, il était vital pour Jean Taincture de briser le miroir des apparences. C'est donc par-delà le visible lui-même que le théologien de Tournai s'emploie à découvrir la faille cachée susceptible de réduire à néant les prétentions du diable à se « rendre semblable » à Dieu, c'est-à-dire aussi à usurper la place du Christ. Si Jean Taincture dénonce l'illusion fausse, c'est qu'elle enferme le regard dans l'horizon du sensible en se substituant à la création divine. Le rôle du discours savant et démonologique est alors de dévoiler la logique usurpatrice du simulacre et de manifester, par la force du savoir, la différence irréductible entre la pâle copie et son modèle.

30 Toute la réflexion de Taincture s'organise autour de l'idée que seul le Christ, à travers le mystère de l'Incarnation, peut prétendre représenter Dieu, en être véritablement l'image – étant entendu que pour la tradition théologique médiévale, il ne peut y avoir d'image proprement dite que s'il existe entre la copie et son modèle un rapport d'origine, ce que Thomas d'Aquin, à la suite d'Aristote, appelle également un lien de similitude[31]. Or, la similitude, bien au-delà de la simple ressemblance trait pour trait, implique, entre l'image et son modèle, une identité de nature, un lien d'ordre généalogique. À l'insupportable prétention du diable d'égaler le Dieu souverain, Jean Taincture réplique ainsi avec force, et en termes totalement thomistes, qu'il faut que « le semblable soit engendré de son semblable »[32]. On comprend peut-être mieux dès lors pourquoi le théologien de Tournai, fin connaisseur de l'œuvre de Thomas d'Aquin, tenait tant à rappeler que le démon ne pouvait rien créer *ex nihilo*, qu'il ne pouvait surtout forcer les voies de l'engendrement pour donner la vie.

31 Dans cette perspective, la mise en scène du pseudo-corps mystique du diable n'est qu'une parodie de la présence réelle où le démon échoue à reproduire le miracle eucharistique. Disqualifiée par son déficit de chair et par ses propres origines créées, la puissance diabolique ne peut ainsi aboutir, selon Taincture, qu'à une caricature imparfaite du corps du Christ. La puissance démoniaque, dans les limites que lui assigne le théologien, se révèle incapable de dépasser le stade de l'image vide, du simulacre. L'illusion diabolique

n'est qu'une figure creuse à laquelle manque fondamentalement la « substance de vie »[33]. À la manière des figures cabalistiques tracées par les magiciens qui « ne sont d'aucunes efficace à causer reaulx effects ne chose naturelle »[34], l'illusion diabolique n'existe donc que par son contour, que par les « traits de lignes » qui la circonscrivent. En démasquant l'imposture diabolique, Jean Taincture en vient à rétablir, par delà les seules apparences sensibles, les conditions légitimes d'avènement de la seule image de Dieu possible : celle du Fils, image filiale du père, « engendré et non pas créé ».

32 Soustraire le domaine de la vie à l'emprise diabolique, verrouiller les accès à l'engendrement et au processus généalogique de l'Incarnation seraient ainsi, pour Jean Taincture, autant de moyens de protéger le corps du Christ, image du père, contre toutes les manipulations subversives du diable. Y compris et peut-être surtout lorsque celles-ci empruntent les séductions de l'art.

NOTES

1. Paris, BnF, ms. 12476. L'*explicit* nous apprend, en effet, que le texte fut « escript ou cloistre de l'église Nostre Dame d'Arras, en l'an de l'Incarnacion de Nostre Seigneur 1451 ». Sur ce manuscrit et les conditions de sa réalisation, voir F. Avril, « Le Maître du Missel de Paul Beye », dans A. N OTTER, *Fragments d'une splendeur. Arras à la fin du Moyen Âge,* Tourcoing, 2000, p. 49-53. Ce manuscrit a aussi la particularité de comporter, au f° 105v°, l'une des premières représentations connues de sorcières montées sur des bâtons ou des balais. Voir l'étude très précise que leur consacrent M. OSTORERO et J.-C. SCHMITT, « Le balai des sorcières. Note sur une illustration marginale du manuscrit Paris, BnF, ms. fr. 12476, f° 105v° », dans M. OSTORERO *et alii*, *L'Imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 ca-1440 ca)*, Lausanne, 1999, p. 501-508.

2. Paris, BnF, ms. fr. 961, f° 1r° ; Bruxelles, Bibliothèque royale, ms. 11209, f° 3r° ; Oxford, Bodleian Library, ms. Rawl. D. 410, f° 1r°. Elles font toutes trois l'objet d'une courte présentation technique dans M. PREAUD, *Les Sorcières*, Paris, 1973, n[os] 87, 88, 89, p. 58-60. Voir également E. B ALMAS, « Il *traité de Vauderie* di Johannes Tinctor », *Protestantesimo,* 1, 1979, p. 1-26.

3. Voir G. DOGAER, *Flemish miniature painting in the Fifteenth and Sixteenth centuries,* Amsterdam, 1987, p. 107-112. Le manuscrit de Bruxelles figurait déjà dans la bibliothèque ducale en 1467 comme en témoigne l'inventaire dressé à cette date. Il s'agit probablement d'une œuvre conçue pour le commerce et entrée dans les collections de Philippe le Bon par achat.

4. Paris, BnF, ms. fr. 961. Cette copie fut réalisée à Bruges, vers 1470, pour le compte de Louis de Bruges, seigneur de la Gruthuse. Elle contient une miniature attribuée à l'atelier de Philippe de Mazerolles (f° 5r°). Voir J. B. B. VAN PRAET, *Recherches sur Louis de Bruges, seigneur de la Gruuthuse, suivies de la notice des manuscrits qui lui ont appartenu, et dont la plus grande partie se conserve à la bibliothèque du roi*, Paris, 1831, p. 122-123 ; et plus récemment, M. P. J. Martens dir., *Lodewijk van Gruuthuse. Mecenas en Europees diplomaat, ca 1427-1492*, Bruges, 1992. Comme on l'a vu, un autre exemplaire de luxe de ce traité est conservé à Oxford. D'origine indéterminée – bien qu'elle ne puisse être que flamande – cette version est également incomplète. Elle ne comporte en effet ni prologue ni index. Voir *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliotecae Bodleianae*, V, 3, Oxford, 1893, col. 298-299. Il est possible que ce texte soit parvenu outre-Manche par l'entremise de Louis de Bruges. Ce grand officier de l'État bourguignon entretenait en effet des relations privilégiées avec l'Angleterre : il y effectua notamment plusieurs missions diplomatiques pour le compte de

Philippe le Bon (1460-1461 et 1465-1467). Ayant fastueusement reçu à Bruges le roi Édouard IV, lors de son exil forcé sur le continent en 1470, ce dernier lui témoigna plus tard sa reconnaissance en le faisant comte de Winchester (1472). Voir M. VALE, « An Anglo-Burgundian nobleman and art patron : Louis de Bruges, Lord of la Gruthuyse and Earl of Winchester », dans C. BARRON et N. SAUL dir., *England and the Low Countries in the Late Middle Ages*, New-York, 1995, p. 115-131.

5. Le traité de J. Taincture est désormais disponible dans une édition moderne grâce à E. VAN B ALBERGHE et F. DUVAL, *Jean Tinctor, Invectives contre la secte de vauderie,* Tournai/Louvain-la-Neuve, 1999. Toutes nos références renvoient au ms. fr. 961 de la BnF qui a servi de base à cette édition. Sur le texte lui-même, voir également E. VAN B ALBERGHE et J.-F. G ILMONT, « Les Théologiens et la Vauderie au XVe s. », *Miscellanea codicologica, F. Masai dicata*, Gand, 1979, p. 393-411 ; F. DUVAL, « Jean Tinctor, auteur et traducteur des Invectives contre la secte de vauderie », *Romania,* t. 117, 1999, p. 186-217.

6. Sur le parcours et l'œuvre universitaire de J. Taincture, voir M. GRABMANN, « Der Belgische Thomist Johannes Tinctoris und die Enstehung des Kommentars zur Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin », *Studia mediaevalia in honorem RP Raymundi Joseph Martin OP,* Bruges, 1948, p. 409-436 ; repris avec additions dans *Mittelalterliches Geistesleben*, t. 3, 1956, p. 411-432.

7. Sur la Vauderie d'Arras, voir l'ouvrage pionnier mais toujours indispensable d'A. DUVERGER, *Le Premier Grand procès de sorcellerie aux Pays-Bas : la Vauderie dans les États de Philippe le Bon*, Arras, 1885. Voir aussi G. A. SINGER, *La Vauderie d'Arras 1459-1491 : an episode of witchcraft in later medieval France*, Diss. Univ. of Maryland, 1975 et plus récemment G. GONNET, « La Vauderie d'Arras », *I Valdesi e l'Europa*, *Collana della Società di Studi Valdesi, 9,* Torre de Pelice, 1982, p. 99-113. Nous nous permettons de renvoyer à notre thèse de doctorat, F. MERCIER, *La Vauderie d'Arras (1459-1491) ou l'émergence contrariée d'une nouvelle souveraineté autour des ducs Valois de Bourgogne (XVe s.),* 3 vol., Université de Lyon II, 2001.

8. La miniature ornant le manuscrit d'Oxford, d'une qualité picturale médiocre, souffre en effet de la comparaison avec celles de Paris et Bruxelles. Voir O. PÄCHT, J. J. G. ALEXANDER, *Illuminated Manuscripts in the Bodleian Library Oxford*, Oxford, 1966, t. 1, n° 379, p. 29, pl. XXX.

9. Dans la version latine du traité de Taincture, les occurrences précises du terme *nefandum* et de ses dérivés se cristallisent notamment autour des turpitudes sexuelles contre-nature imputées aux vaudois-sorciers mais aussi, et de manière plus importante encore, autour de la profanation de l'hostie (voir ms. Bruxelles, lat. 11449-51, f°s 36v°-37r°). Le « noyau dur » des activités criminelles de la secte est même censuré dans le texte français comme pour mieux souligner le poids de l'indicible. Sur les rapports étroits qui s'établissent à la fin du Moyen Âge entre la figure de l'indicible et les crimes de lèse-majesté, voir J. CHIFFOLEAU, « Dire l'indicible : remarques sur la catégorie du *nefandum* du XIIe au XIIIe s. », *Annales ESC* 45, mars-avril 1990, p. 289-324.

10. J. Du CLERCQ, *Mémoires,* F. DE REIFFENBERG éd., Bruxelles, 1835-36, L. IV, chap. 4, p. 21.

11. J. TAINCTURE, *op. cit.*, f° 19r° : « ...vrayement cestui crime est *souverainement mauvais* (c'est moi qui souligne) qui prent son commencement en apostasie et mespris de la religion crestienne ».

12. J. C. B AROJA, *Les Sorcières et leur monde*, (1961) trad. fr., Paris, 1972, p. 109. Robert Muchembled rejoint ce jugement en notant, à propos de ces miniatures, que « l'ensemble n'est pas réellement effrayant, plutôt curieux, anecdotique » ; R. MUCHEMBLED, *Une histoire du diable, XIIe-XXe s.*, Paris, 2000, p. 63.

13. J. B ASCHET, « Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie », *Annales HSS,* janvier-février 1996, 1, p. 93-133, p. 104.

14. Sur ce fameux retable, voir surtout E. Panofsky, *Les Primitifs flamands*, (1971), trad. fr., Paris, 1992, p. 373-435 et E. DHANENS, *Van Eyck*, Paris, 1980, p. 72-121.

15. Voir H. TOUBERT, « Les Représentations de l'*Ecclesia* dans l'art des Xe-XIIe s. », *Un art dirigé. Réforme grégorienne et iconographie*, Paris, 1990, p. 37-67. Il se pourrait d'ailleurs que le retable de Gand soit né au départ d'une commande de l'évêque de Luxembourg désireux de célébrer la résolution du Grand Schisme à travers une vision grandiose de l'unité de l'Église. Cette hypothèse se trouve au centre de l'étude d'A. M. ARMAND, *L'Agneau mystique. Ex voto national de la Belgique chrétienne. « De la foi victorieuse ». Essai d'interprétation symbolique,* Paris, 1961. Sur la complexité de la genèse du retable, voir E. PANOFSKY, « L'Annonciation Friedsam et le problème du retable de Gand », *Peinture et dévotion en Europe du Nord à la fin du Moyen Âge,* Paris, 1997, p. 29-46. Il est clair, d'autre part, que le thème de l'Adoration de l'agneau, toujours étroitement lié à l'Apocalypse, s'enracine dans une longue tradition iconographique remontant à l'époque paléochrétienne. Voir à ce sujet F. NICOLASH, *Das Lamm als Christussymbol,* Vienne, 1963 et J. WIRTH, *L'Image médiévale*, Paris, 1989, p. 146-152.

16. Les *Heures de Turin-Milan* (détruites dans l'incendie de la Bibliothèque royale de Turin en 1904) comportaient effectivement deux séries de miniatures de caractère visiblement eyckien (il s'agirait d'œuvres de jeunesse). L'une d'elles représentant la « Virgo inter virgines » serait directement issue de la « Cohorte des vierges adorant l'Agneau ». Voir P. DURRIEU, *Heures de Turin,* Paris, 1902, pl. XXXVI et E. PANOFSKY, *Les Primitifs flamands*, *op. cit.*, p. 411-416, fig. 304.

17. Sur les valeurs positives de l'immobilité dans l'image médiévale, voir J.-C. SCHMITT, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1990, p. 28-31.

18. Sur l'importance des jeux de regard entre les démons et les hommes, voir J. WIRTH, « La Démonologie de Bosch », dans *Diables et diableries. La représentation du diable dans la gravure des XVe et XVIe s.*, Genève, 1976, p. 71-85.

19. M. PRÉAUD, *op. cit.*, p. 69.

20. J. BASCHET, « Satan ou la majesté maléfique dans les miniatures à la fin du Moyen Âge », N. NABERT dir., *Le Mal et le diable. Leurs figures à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1996, p. 187-210. Voir plus particulièrement p. 199.

21. *Apocalypse*, XIII, 11-18.

22. *Apocalypse,* XXII, 1-5.

23. Sur la figure de la pierre comme élément caractéristique du « décor christique » dans la peinture médiévale, voir G. DIDI-HUBERMAN, *Fra Angelico. Dissemblance et figuration,* Paris, 1990, particulièrement p. 61-62.

24. Dans le court prologue sur lequel s'ouvre son traité, Jean Taincture retrace en effet les circonstances de la révolte des anges rebelles contre Dieu. À l'origine de cette révolte se trouverait la volonté de l'ange Lucifer de « se rendre semblable au prince souverain », *op. cit.*, f° 7v°.

25. Ajoutons ici que se pose un problème de restitution des couleurs originales par la reproduction. En l'occurrence, cette couleur spécifique passe assez mal à la reprographie qui tend à l'éclaircir au profit du jaune.

26. Voir M. PASTOUREAU, « Formes et couleurs du désordre : le jaune avec le vert », dans *Figures et couleurs. Études sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Paris, 1996, p. 23-36.

27. J. TAINCTURE, *op. cit.*, f° 97v°.

28. Pour reprendre l'expression des auteurs du catalogue de l'exposition « organisée à l'occasion du 400e anniversaire de la fondation de la Bibliothèque royale de Philippe II, le 12 avril 1559 » et consacrée à la miniature flamande : « La miniature a été attribuée à Liédet, mais de quelle période de sa production pourrait provenir un tableau d'un coloris si modéré ? ». Voir L. M. J. Delaissé dir., *La Miniature flamande. Le mécénat de Philippe le Bon*, Bruxelles, 1959, notice n° 113, p. 110.

29. L'opposition entre l'opacité trouble des illusions diaboliques et la clarté limpide des images divines se trouve déjà dans saint Augustin, *De civitate Dei,* X, 12. Sur ce point, voir J. Céard,

« Démons et merveilles dans la basse latinité : l'héritage de saint Augustin », *Démons et merveilles au Moyen Âge,* Nice, 1990, p. 25-38, spécialement p. 33-36.

30. J. TAINCTURE, *op. cit.*, f° 18v°.

31. Ce qui fera dire à Thomas d'Aquin « qu'un œuf ne peut être l'image d'un autre œuf », car il ne dérive pas de lui. Sur cette question de l'identité de nature à la base de la définition théologique de l'image, voir A. BESANÇON, *L'Image interdite, une histoire intellectuelle de l'iconoclasme,* Paris, 1994, p. 224. Sur la conception thomiste de l'image, voir encore J. WIRTH, « Structure et fonctions de l'image chez saint Thomas d'Aquin », *L'Image, fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval, Cahiers du Léopard d'or,* 5, Paris, 1996, p. 39-57.

32. J. TAINCTURE, *op. cit.*, f° 98r° : « Il n'est, dis-je, une espèce estre transmuée en autre. Car comme selon les philosophes une chose ne puist estre faicte de chascune autre, mais faille que par naturele transmutacion chascune chose se face de certaine et déterminée matière et que le semblable soit engendré de son semblable ».

33. J. TAINCTURE, *op. cit.*, f°s 100r°-101r° : « Une substance de tous poins séparée du corps et qui est subsistante en la pureté immatérielle sans quelque deppendence de chose corporelle, comme est l'angele, ne puet vivifier substanciellement un corps. Et comme la seconde et accidentele perfection présuppose nécessairement la perfection première et essencielle, il s'ensieult que opéracion de vie ne puet estre en ung corps sans la substance de vie. Et pourtant, les angeles ne pevent en corps non vivifiés exercer opéracion de vie. Ainsi toutes les euvres et opéracions semblans estre euvres de vie qu'ils font es corps qu'ils ont prins, ne sont pas vrayes, mais seulement apparans ».

34. J. TAINCTURE, *op. cit.*, f° 84v°.

RÉSUMÉS

Les représentations figurées du sabbat des sorcières sont rares avant la fin du Moyen Âge. Trois miniatures flamandes placées en frontispice de plusieurs manuscrits français enluminés du *Traité du crisme de Vauderie* du théologien Jean Taincture constituent une remarquable exception. Datées des années 1460-1470, elles donnent à voir une scène d'adoration du diable sous la forme d'un bouc. Une interprétation hâtive en a fait l'expression exclusive de la luxure. Rapprochées du thème iconographique de l'Agneau mystique, tel qu'il avait été élaboré par Van Eyck autour de 1430, et surtout du texte de J. Taincture, ces images prennent une nouvelle signification. À sa manière, l'imagerie flamande du sabbat rend compte de ce que le crime de sorcellerie est devenu au XVe siècle : une atteinte fondamentale à la toute-puissance divine.

Illustrated representations of the witches' sabbath are rare before the end of the Middle Ages. Three Flemish miniatures forming the frontispiece of several French illustrated manuscripts of the *Traité de crisme de Vauderie* by the theologian Jean Taincture constitute a remarkable exception. Dating from 1460-1470, they show a scene of worship of the devil as Goat and have been interpreted precipitately as purely an expression of lust. However, if these images are seen in the context of the iconographic theme of the Mystical Lamb, as elaborated by Van Eyck towards 1430, and more especially of the Jean Taincture's text, they assume a new meaning. In its own way, the Flemish imagery of the witches' sabbath demonstrates what the crime of witchcraft had become in the 15th century: a serious undermining of divine omnipotence.

INDEX

Mots-clés : adoration du diable, agneau mystique, Bourgogne, image, xve siècle
Keywords : 15th century, Burgundy, devil worship, mystical lamb

AUTEUR

FRANCK MERCIER

Université de Rennes II – Haute-Bretagne, Département d'Histoire, UFR de Sciences Sociales, 6, av. Gaston Berger, 35043 Rennes Cedex

Les who's who *démonologiques de la Renaissance et leurs ancêtres médiévaux*

Demonological who's who of the 16th century and their medieval ancestors

Jean-Patrice Boudet

1 Le *Livre des esperitz*, publié ci-dessous pour la première fois, est le plus ancien traité de magie démoniaque en français actuellement conservé. Les médiévistes peuvent certes faire la fine bouche en remarquant qu'il n'est pas si ancien que cela : ce texte, en effet, a été transcrit par une main anonyme sur un cahier de parchemin inséré dans le recueil factice du ms. Cambridge, Trinity College O.8.29, aux f°s 179-182v° ; or cette main, datée de la fin du XVe ou du début du XVIe siècle par Elizabeth Butler[1], et du XVe siècle par Richard Kieckhefer[2], ne me semble pas antérieure au milieu du XVIe siècle[3]. Mais cette date assez tardive n'enlève aucune valeur au document. Même s'il s'agit visiblement d'une traduction abrégée à l'usage d'un apprenti sorcier non latiniste ou mauvais latiniste, le *Livre des esperitz* est complet, ce qui nous permet d'apprécier sa structure d'ensemble : privilège rare et même unique, dans la mesure où, à ma connaissance, tous les autres catalogues de démons issus de l'Occident chrétien et antérieurs à 1600 nous sont parvenus sous une forme plus ou moins lacunaire.

2 Tel quel, ce texte est ce que je propose d'appeler un *who's who* démonologique : une liste de 46 démons, avec leur titre, leur apparence physique, leurs fonctions et le volume de leurs troupes, comptabilisé en légions. Après un bref paragraphe introductif qui reproduit le *topos* pseudépigraphique selon lequel le *Livre des esperitz* a été révélé à Salomon afin que la « malice » de ces créatures « ne regnast plus sur la terre crestienne [*sic*] », le document dresse leur nomenclature (deuxième paragraphe), puis donne une description relativement détaillée des trois super-démons que sont Lucifer, Gay/ Belzebuth et Satan. Viennent ensuite les quatre rois qui gouvernent les points cardinaux du ciel, Orient (Oriens), Poymon (Paymon), Amoymon (Amaymon) et Equi (*alias* Egyn, qui est oublié par la suite : il devrait donc y avoir 47 paragraphes et il y a 47 démons et non

pas 46), puis, sans qu'un ordre hiérarchique soit suivi d'une manière continue, sept autres rois, huit princes, douze ducs, dix marquis, deux comtes et un « grant seigneur ».

3 Cette sorte de petit bottin mondain démoniaque vise à être utilisée par un magicien, puisque le *Livre des esperitz* est suivi, aux f°s 183-186v°, sur le même cahier de parchemin et de la main du même scribe, d'un *Livre des conjuracions* qui lui sert de mode d'emploi rituel, « par lequel l'on peult contraindre les esperitz [= les démons du *Livre des esperitz*] a faire obeÿr a humaine creature ». Or, premier indice de l'ancienneté du modèle sur lequel le *Livre des esperitz* a été traduit, ce *Livre des conjuracions* est une traduction-adaptation d'un *Liber consecrationum* qui semble avoir été assez répandu au XVe siècle, puisque deux exemplaires différents de ce *Liber* se trouvent dans le ms. de Munich édité par R. Kieckhefer[4], et qu'il en existe une autre version dans le ms. Oxford, Bodleian Library, Rawlinson D. 252, f°s 81-87[5].

4 En 1577, le fameux démonologue brabançon Johannes Wier publie, sous le titre de *Pseudomonarchia dæmonum*, en annexe à la cinquième édition de son *De præstigiis dæmonum* , dont la première datait de 1563, un étonnant catalogue de 69 démons, suivi d'un bref *modus operandi*[6]. Dans un avis au lecteur[7], il s'explique sur les motivations de cette étrange publication : soucieux de montrer au public jusqu'où peut aller la folie délirante des magiciens, il a extrait ce document des archives des vassaux de Satan, où l'on peut trouver des traités du même type, intitulés *Officium spirituum* (*La fonction des esprits*), *Liber officiorum spirituum* (*Livre des fonctions des esprits*), ou *Liber dictus Empto[ris] (?) Salomonis, de principibus et regibus dæmoniorum, qui cogi possunt divina virtute et humana* (*Livre, dit de Salomon le Simoniaque [?]*[8], *sur les princes et les rois des démons, qui peuvent être contraints par la force divine et humaine*). L'ouvrage a fait forte impression et a été traduit en anglais par Reginald Scot, dans le livre XV de sa *Discoverie of Witchcraft* (1584)[9].

5 D'emblée, une comparaison globale s'impose entre ces deux documents. Il en ressort qu'ils sont d'une nature analogue et ont un tronc commun mais que le premier n'est pas une traduction française du second : 35 démons du *Livre des esperitz* se retrouvent chez Wier (on les reconnaît parfois grâce à leurs attributs et fonctions, les noms étant fréquemment déformés et méconnaissables : Gemer = Buer, Machin = Bathym, Bugan = Haagenti, etc.), mais 15 démons du *Livre des esperitz* n'apparaissent pas dans la *Pseudomonarchia dæmonum*, et 31 démons de la *Pseudomonarchia* ne sont pas mentionnés dans le *Livre des esperitz*[10]. Nous avons donc affaire à deux versions distinctes d'un même type de texte, la version latine, bien que nettement plus longue, étant d'ailleurs la moins complète : le texte de la *Pseudomonarchia* semble amputé du début, puisque les deux premiers rois de Wier, Bael et Agares, sont *de potestate* ou *sub potestate Orientis* (comme l'est d'ailleurs Beal, dans le § 7 du *Livre des esperitz*), alors qu'il n'est pas question plus haut d'Oriens. Même remarque pour Paymon qui *obedit magis Lucifer quam alii reges*, alors qu'aucune notice particulière n'est consacrée à Lucifer. Il manque donc vraisemblablement au début de la *Pseudomonarchia* plusieurs paragraphes qui l'auraient rendu encore plus sulfureux sur Lucifer, Belzebuth, Satan, et les quatre démons des points cardinaux, dont Oriens. Par ailleurs, le *modus operandi* de la fin de la *Pseudomonarchia* est beaucoup plus rapide que le *Liber consecrationum*/*Livre des conjuracions* , et il présente des discordances anormales avec le catalogue de démons qui le précède[11]. Comme l'avait annoncé Wier dans son avis au lecteur, le texte de la *Pseudomonarchia* a donc été censuré en plusieurs endroits et rendu ainsi inutilisable pour le *curiosulus* qui aurait voulu en profiter pour jouer au magicien[12].

6 En revanche, le texte du démonologue est beaucoup plus détaillé et circonstancié que celui du *Livre des esperitz* sur l'origine des démons, leurs fonctions et leur apparence. On apprend ainsi qu'au moins une vingtaine d'entre eux sont des anges déchus clairement identifiés comme tels, qui appartenaient avant leur chute à l'un des neuf ordres d'anges du Pseudo-Denys[13], et que cinq d'entre eux ont même le fol espoir de rejoindre l'ordre des Trônes, après avoir purgé une peine de mille ou douze cents ans[14] ! Le texte reproduit par Wier signale également, d'une façon lapidaire, que chaque légion comprend 6 666 démons – référence évidente à 666, le chiffre de la Bête de l'Apocalypse. Cela implique, étant donné que les démons de la *Pseudomonarchia* dirigent au total 2 253 légions, que le nombre des démons susceptibles de sévir en ce bas monde se monte à 15 018 498, chiffre bien inquiétant pour un chrétien du temps des Réformes... Et Jean Delumeau de remarquer : « au XVIe siècle, on apporte les précisions numériques [sur le nombre des démons] dont on s'était auparavant prudemment abstenu »[15]. Affirmation erronée si l'on se réfère non seulement à la démonologie byzantine[16], mais aussi à la démonologie médio-latine occidentale : tout indique, en effet, que le *Livre des esperitz* et la *Pseudomonarchia dæmonum* sont les témoins tardifs d'une tradition textuelle bien antérieure.

7 Sans remonter à l'Antiquité et au *Testament de Salomon*[17], ignoré par le Moyen Âge latin, énumérons les principaux indices de l'existence de cette tradition.

8 1. Dans la version longue du *Liber introductorius* de Michel Scot († 1236), dans le chapitre intitulé *De notitia artis nigromancie pertinentis ad ymagines*, l'astrologue de Frédéric II mentionne, entre autres opuscules sulfureux, un *Liber perditionis anime et corporis ille*, « qui traite dans l'ordre de toutes les fonctions des démons et de leurs noms, des parties du monde dans lesquelles ils demeurent jusqu'à ce qu'ils puissent être détournés de leur peine et où ils se tiennent pour être convoqués au service [des hommes], et de quels ordres [d'anges] ils tombèrent »[18]. L'on peut raisonnablement se demander si cet ouvrage ne doit pas être identifié avec le fameux *Liber qui incipit : Mors anime et desperatio vite*, perdu mais mentionné dès le milieu du XIIe siècle par la *Chronique du Pseudo-Turpin*[19], puis par plusieurs savants des XIIIe et XIVe siècles, notamment par l'auteur du *Speculum astronomie*, qui le considére comme le pire des livres détestables de magie salomonienne[20]. En tout cas, Michel Scot revendique, dans le paragraphe suivant du même chapitre, la composition d'un *Liber consecrationis* traitant de la manière de conjurer les esprits[21], qui a de bonnes chances d'être l'un des ancêtres du *Liber consecrationum* conservé dans différents manuscrits du XVe siècle et traduit dans celui de Cambridge sous le titre de *Livre des conjuracions*. Quant au chiffre de 6 666 diables par légion démoniaque, il est cité dans les deux versions du *Liber introductorius*[22]. Michel Scot énumère par ailleurs une vingtaine de démons qui permettent de supposer que le *who's who* démonologique dont il dispose est distinct de ceux dont on trouve la trace par la suite : on y reconnaît quelques noms célèbres, communs avec ceux de Wier et du *Livre des esperitz* (Asmodée, Egym, Belial, Astaroth, Belzebuth, etc.), mais aussi d'autres démons non cités par ces auteurs tardifs, comme Belfegor, Mandrac et Gargifer[23].

9 2. Dans son *Opus tertium* composé dans les années 1260, Roger Bacon mentionne, entre autres livres de magie, un *Liber de morte anime* et un *Liber de officiis et potestatibus spirituum* [24].

10 3. Dans son commentaire au *De sphera* de Jean de Sacrobosco, Cecco d'Ascoli († 1327), qui prétend s'inspirer en l'occurrence d'un traité attribué à Zoroastre, parle des « quatre esprits de grande vertu qui se tiennent aux points cardinaux [...], nommés Oriens,

Amaymon, Paymon et Egim, qui sont des esprits de la hiérarchie majeure et qui ont sous eux 25 légions d'esprits chacun »[25]. Ces mêmes rois des démons sont invoqués, lors d'une conjuration visant à provoquer l'amour, dans le livre I, chapitre 6, de la fameuse *Clavicula Salomonis*, dont la version latine remonte au plus tard au début du XIVe siècle mais dont le plus ancien exemplaire conservé est une traduction italienne datée de 1446[26]. Et on les retrouve comme destinataires privilégiés des prières des magiciens dans d'autres manuscrits du XVe siècle, notamment dans deux passages du *Tractatus discipulorum Salomonis super eutuntam et ydeam*[27] et dans un *experimentum* catoptromantique du ms. d'Oxford dont il a déjà été question plus haut[28].

11 4. Dans le *Liber sacratus* attribué à Honorius de Thèbes, un traité de magie théurgique dont je soupçonne qu'il a été écrit, dans la version conservée à l'heure actuelle, dans les années 1330, en réponse à la répression de la magie exercée par Jean XXII[29], dans la quatrième partie consacrée aux esprits terrestres, tous mauvais, sont décrits cinq chefs des démons dont la monstruosité est encore plus achevée et complexe que celle de leurs congénères de la *Pseudomonarchia*, ce qui pourrait indiquer que ces derniers relèvent d'une tradition plus ancienne, sur laquelle le *Liber sacratus* surenchérit. Ces démons ont des noms qui semblent avoir été majoritairement inventés pour les besoins de la cause : Corniger, roi du Midi, a quatre ministres des quatre points cardinaux nommés Drocornifer, Malifer, Eviraber et Mulcifer. Chacun d'entre eux commande 100 légions de 4 500 démons. Mais le prince des ministres de l'Enfer qu'il faut invoquer pour chasser les autres démons des trésors cachés, afin de garder le magot pour soi, est un certain Labadau (identifiable à Abaddon, l'ange destructeur[30] ?), lequel est assisté d'Asmodée, « qui donne un trésor indestructible dans n'importe quelle monnaie »[31].

12 5. On conserve, dans quelques rares grimoires du XVe siècle qui ont échappé au bûcher, des listes partielles de démons du type de celle de la *Pseudomonarchia*. Il y en a sûrement d'autres, mais je n'en ai repéré pour l'instant que deux. Il s'agit de la liste de 11 démons énumérés dans le manuel allemand de « nigromancie » publié par R. Kieckhefer (sigle M dans l'appendice), et d'une liste de 37 démons, malheureusement incomplète du début, que j'ai repérée dans un manuscrit de la Bibliothèque Laurentienne, dont le colophon situe la copie à Rome, en 1494 (sigle F). Cette dernière liste présente l'intérêt majeur de mentionner quelques démons que l'on ne trouve pas ailleurs, mais surtout d'être suivie d'un *modus operandi* bien mieux adapté que celui de la *Pseudomonarchia*.

13 6. Enfin, dans le précieux catalogue de livres de magie que Johannes Trithemius a inséré, en 1508, dans son *Antipalus maleficiorum*, on trouve deux traités qui relèvent du genre littéraire qui nous occupe : l'un, placé en seconde position du catalogue, juste après la *Clavicula Salomonis*, et intitulé *Liber officiorum*, distingue cinq dignités de chefs des démons : des empereurs, des rois, des ducs, des marquis et des comtes[32] ; l'autre est décrit de la façon suivante : *Et est liber Salomoni adscriptus De officiis spirituum. Magnus et alius ab illo, quem superius nominavi, execrabilis et totus diabolicus, qui sic incipit : « In hoc libro sunt secreta omnium artium »*[33]. C'est cette dernière version qui semble la plus proche du *Livre des esperitz* et du manuscrit publié par Wier sous le titre de *Pseudomonarchia dæmonum*.

14 Ces précédents une fois rappelés, il est temps d'entrer davantage dans l'analyse de nos quatre listes des XVe et XVIe siècles, qui donnent les noms, au total, de quelque 107 démons.

15 L'Enfer, comme le rappelle le début du *Livre des esperitz*, est une monarchie placée sous l'autorité suprême de Lucifer, l'Étoile du matin considérée à tort par les Pères de l'Église (*cf.* Isaïe 14, 12-15) puis par les clercs médiévaux, comme un prince des démons[34].

16 Lucifer est peut-être considéré comme difficilement atteignable par les magiciens du Moyen Âge chrétien. En tout cas, les invocations qui lui sont adressées sont rares et les plus intéressantes d'entre elles sont repérables dans des manuscrits italiens du XVe siècle, soit d'une façon indirecte[35], soit dans le cadre particulier d'un recueil de magie amoureuse d'origine milanaise, où une superbe conjuration a pour destinataire Lucifello, premier des anges, tombé du ciel sous la forme d'un « serpent antique et terrible »[36]. Belzebuth, lui aussi, semble peu invoqué directement, même s'il est appellé *deus amoris* et représenté comme tel dans la version longue du *Liber introductorius* de Michel Scot[37]. Satan, malgré son aspect effrayant et son caractère redoutable, apparaît plus fréquemment comme destinataire potentiel des prières de l'officiant dans la magie rituelle : on le trouve mentionné comme tel dans le *Tractatus discipulorum Salomonis super eutuntam et ydeam*[38], mais aussi dans le manuel édité par R. Kickhefer, où une longue conjuration de Satan/Mirage vise à l'obtention d'un esprit familier, susceptible de satisfaire les plus chers désirs de l'invocateur[39].

17 Au total, une vingtaine de nos démons sont des interlocuteurs privilégiés des magiciens. On pense en particulier aux rois des points cardinaux[40], mais aussi à Astaroth, Belial et Berith[41], à Byleth[42] et à Flavos/Flauros, peut-être identifiable à Floron[43].

18 Je n'insisterai guère sur les noms des autres démons et sur leur possible origine[44]. Je me contenterai seulement de signaler quelques noms signifiants, en rapport avec l'apparence ou les fonctions des démons concernés : Bifrons dans W ; Cerbere dans C et W ; Triplex sive Complex, un ange déchu de l'ordre des Principautés devenu *magnus dux et marchio* dans F, qui *apparet in similitudinem angeli pulchri et [...] per eum possunt omnia tripliciter ligari* [45].

19 Dans le *Livre des esperitz*, la hiérarchie des démons n'est pas très claire, dans la mesure où leur titre n'est pas un critère déterminant de différenciation du volume des troupes qui leurs sont confiées : les rois ont de 100 à 6 légions, 31 en moyenne ; les ducs de 80 à 15 légions, 35 en moyenne ; les princes de 36 à 20 légions, 30 en moyenne ; les marquis de 50 à 19 légions, 31 en moyenne ; le « grant seigneur » en a 30 et les deux comtes 25. De ce point de vue, la hiérarchie militaire de la *Pseudomonarchia* est plus affirmée : les 14 rois ont en moyenne 50 légions, les 6 princes en moyenne 41 légions, les 13 chefs/présidents (*præses*) en moyenne 39 légions, les 23 ducs en moyenne 32 légions, les 14 marquis en moyenne 29 légions, les 12 comtes en moyenne 27 légions, et le chevalier (*miles*) en a 20. On remarquera que la hiérarchie des titres des démons de la *Pseudomonarchia* a en partie pour référence l'empire carolingien (le titre de *marchio*, chef d'une marche frontière, est une innovation de Charlemagne), et que l'absence de tout encadrement intermédiaire dans les armées infernales caractérise nos textes démonologiques, pourvoyeurs de titres ronflants mais peu préoccupés par des problèmes de stratégie[46].

20 Le *Livre des esperitz* est très elliptique sur l'apparence physique des démons, apparence qui est au contraire soigneusement décrite dans la *Pseudomonarchia*. Sur 59 démons ainsi décrits dans le traité édité par Wier, 36, soit près des deux-tiers, sont des monstres qui combinent à des degrés divers les espèces humaine, animale et angélique : un exemple typique de combinaison à cet égard est représenté par Volac, qui a l'apparence d'un garçon avec des ailes d'ange, chevauchant un dragon à deux têtes. Nombreux aussi sont, à

l'instar de Satan, les démons à trois têtes animales et/ou humaines : Aym, pourvu de trois têtes de serpent, d'homme et de chat, chevauche une vipère géante qui crache le feu et détruit camps militaires et cités. Significatifs également sont les deux démons, Bélial et Pucel, qui apparaissent comme des anges, afin de donner au magicien un alibi lui permettant de faire croire qu'il a pu se tromper d'interlocuteur[47] : le Diable, comme chacun sait, est le *pater mendacii*, le père du mensonge et de l'illusion.

21 L'illusionnisme est l'une des fonctions essentielles de la magie en général et de nos *who's who* démonologiques en particulier. Rappelons que les recettes de caractère illusionniste (obtenir un banquet, un château, un bateau, un cheval, un trône volant, ressusciter un mort, être invisible, etc.) représentent le tiers des *experimenta* du manuel de « nigromancie » publié par R. Kickhefer, les recettes divinatoires 43 % et les recettes psychologiques 19 %[48]. Dans le *Livre des esperitz*, sur 87 fonctions repérées, ce sont les finalités divinatoires (23 %) qui l'emportent de justesse, mais l'illusionnisme et les techniques imaginaires arrivent en seconde position avec 22 % des fonctions, devant les finalités cognitives (17 %), la recherche du pouvoir (16 %), de la richesse (7 %), de la santé (7 %), de l'amour et d'autres vecteurs psychologiques (8 %).

22 Mais c'est surtout la *Pseudomonarchia* qui est riche d'enseignements sur les fonctions et les motivations de la magie. Là encore, ce n'est pas la recherche du pouvoir qui l'emporte : sur 139 fonctions repérées, la puissance politique, la faveur des grands et la réussite à la guerre n'interviennent que 17 fois, soit dans 12 % des cas. De même, faut-il le rappeler, la magie, même démoniaque, ne sert pas essentiellement à tuer les gens : les démons qui provoquent la mort ne sont invoqués qu'en quatre occasions. Elle ne sert pas non plus à les rendre malade ou à les soigner (deux occurrences seulement), ni à provoquer l'amour, l'amitié ou la haine (15 occurrences, soit 11 %). En revanche, ce qui domine, et d'une façon assez massive, c'est la recherche du savoir (47 % des fonctions) : non seulement le savoir divinatoire qui donne la connaissance du passé, du présent, de l'avenir (26 occurrences, soit 19 % des fonctions) et des choses cachées (à commencer par les trésors cachés : neuf occurrences), et le savoir merveilleux qui permet de transformer l'équilibre des forces de la nature (transmutation des métaux, transformation de l'eau en vin ou le contraire), mais aussi et surtout le savoir et le savoir-faire des hommes ordinaires (39 occurrences, soit 28 % des fonctions) : la connaissance des arts libéraux du *trivium* et du *quadrivium*, de la philosophie (voire de la théologie : trois occurrences) et des arts mécaniques. La magie sert donc, avant tout, à avoir des capacités intellectuelles hors du commun, mais en maîtrisant d'abord les disciplines enseignées dans le cadre scolaire et universitaire. Dans ce cadre, les capacités divinatoires (19 %) et illusionnistes (16 % : cinq occurrences d'invisibilité, six de transport aérien, y compris, dans un cas, de l'âme au Purgatoire) donnent un surcroît de satisfaction, mais ne sont pas indispensables par rapport à ce qui semble l'essentiel : une maîtrise extraordinaire des connaissances ordinaires.

23 On remarquera simplement, pour finir, la relative cohérence thématique de certaines fonctions des démons, qui confinent même à la tautologie : la magie sert à devenir et à rester un bon magicien. 9 % des fonctions repérées dans la *Pseudomonarchia* relèvent de cette capacité d'entretien et d'amélioration de l'art magique : neuf démons servent à fournir les meilleurs esprits familiers, deux autres sont utilisés dans les exorcismes et contre des esprits encore plus mauvais qu'eux. Enfin, les fonctions de deux démons montrent, s'il en était besoin, que la « nigromancie » de la fin du Moyen Âge et de la Renaissance, même si elle s'en éloigne, ne renie pas totalement la nécromancie de ses

origines[49] : Bune et Bifrons ont respectivement pour fonction d'être capables de faire changer les morts de place, de réunir les démons sur leur tombe (Bune), et d'allumer des chandelles sur lesdites tombes (Bifrons). Ces chandelles, omniprésentes dans les rituels magiques où les indices tendant à prouver l'existence d'« un système de la lumière », pour reprendre une expression employée par Jacques Chiffoleau[50], sont assez nettement perceptibles, nous ramènent à notre point de départ, c'est-à-dire à Lucifer.

24 À Lucifer, en majesté : est-il besoin de dire que dans le genre littéraire qui nous occupe, la majesté est omniprésente, presque trop. On croit rêver, lorsqu'on lit de tels textes, dans la mesure où l'on a bien l'impression d'avoir ici la preuve de l'existence, dans l'Occident des derniers siècles du Moyen Âge et de la Renaissance, d'un véritable défi de la littérature magique à l'égard des autorités de l'Église et de l'État. Même s'ils l'ont fait sous le manteau, les magiciens qui ont diffusé ces textes ont donné à leurs adversaires bien des torches pour se faire brûler. On remarquera cependant que cette majesté démoniaque, concurrente de celle des pouvoirs en place, n'est pas essentiellement une majesté maléfique : même s'ils sont des monstres plus ou moins effrayants, les diables sortent ici de l'Enfer pour assouvir les désirs des hommes, plus que pour répandre le mal sur la terre. Chose curieuse, et même scandaleuse aux yeux des gardiens de l'orthodoxie chrétienne, ces démons semblent plutôt bienveillants, voire bienfaisants. On pense à l'article 23 des condamnations parisiennes de 1398, que Wier reproduit d'ailleurs dans sa somme : « que parmi les démons, il y en a certains qui sont bons, d'autres bénins, d'autres omniscients, et d'autres ni sauvés ni damnés. Erreur »[51]. La survivance effective, chez les magiciens lettrés européens du XIIIe au XVIe siècle, de cette très ancienne conception démonologique, également attestée à Byzance[52], ne fait aucun doute lorsqu'on consulte les quelques manuscrits subsistants qu'ils ont possédés. Mais l'on peut se demander s'ils n'adhéraient pas à cette conception d'une façon purement instrumentale, et qui, dans le reste de la société, la partageait avec eux.

XV^eXVI^e

25 *Sigles*

M : ms. Munich, Clm 849, f°s 65v°-65r° bis (milieu du XVe s.), éd. Richard Kieckhefer, *Forbidden Rites. A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, Stroud, Sutton Publishing, 1997, p. 291-293.

F : ms. Florence, Bibl. Laurent., Plut. 89 sup. 38, f°s 459-467v° (daté de 1494).

C : *Livre des esperitz*, ms. Cambridge, Trinity College, ms. O.8.29, f°s 179-182v° (milieu du XVI ^e s.).

W : Johann Wier, *Pseudomonarchia dæmonum*, Bâle, 1577, col. 911-934.

Acar, *magnus comes*, 20 lég. F33.

Agaret, duc, 36 lég. C8. Agares, *dux primus sub potestate Orientis*, 31 lég. W2.

Alocer, *dux magnus*, 36 lég. W64.

Alphas. *Cf.* Malphas.

Alugor, *magnus dux*, M5. Abugor, duc, 27 lég. C18. Eligor, al. Abigor, *dux magnus*, 60 lég. W12.

Amduscias, *dux magnus et fortis*, 29 lég. W53.

Amon, marquis, 40 lég. C11. Amon *vel* Aamon, *marchio magnus*, 40 lég. W5.

Amoymon, roi du midi, C6. –, *rex Orientalis*, W.

Amy, *præses magnus*, 36 lég. W61.

Andras vel Vandras, *magnus marchio*, 30 lég. F20 et W54.

Andrialfis (Vuduch vel -), *præses*, 30 lég. F19. Andralphus, marquis C46. Androalphus,

marchio magnus, 30 lég. W55.

Ara, *dux et marchio*, 25 lég. F32.

Arabas *vel* Accabas *vel* Irabas, *magnus princeps*, 20 lég. F24. Orobas, *magnus princeps*, 20 lég. W58.

Artis, duc, 36 lég. Botis, al. Otis, *magnus præses et comes*, 60 lég. W9.

Asmoday, roi, 12 lég. C25. Sydonay, al. Asmoday, *rex magnus*, 72 lég. W35.

Astaroth, *dux magnus et fortis*, 40 lég. F7 et W28.

Aveche, *rex et dux*, 30 lég. F1.

Azo. *Cf.* Otius.

Bachimy *vel* Albermi *vel* Cabeym, *dux magnus et fortis*, 26 lég. F23. Aym *vel* Haborym, *dux magnus et fortis*, 26 lég. W57.

Balam, *cf.* Vaal.

Balpala, *dux magnus et fortis*, 30 lég. F25. Vapula, *dux magnus*, 36 lég. W59.

Barbarus, *magnus comes et dux*, 36 lég. M1. Barbas, prince, 36 lég. C12. Barbatos, *magnus comes et dux*, 30 lég. W6.

Barthas, prince, 36 lég. C9. Marbas, al. Barbas, *præses*, 36 lég. W3.

Bathym. *Cf.* Machin.

Beal, *rex*, 6 lég. C7. Bael, *rex*, 66 lég. W1.

Beduch *vel* Bamone, *magnus marchio*, 20 lég. F5.

Belial, *rex*, 30 lég. F28. – second de Lucifer, 80 lég. W23.

Berich, *rex et dux magnus*, 26 lég. F7. Bertheth, duc, 26 lég. C36. Berith, *dux magnus et terribilis*, 26 lég. W27.

Bifrons, 26 lég. W46.

Bille, *dux fortis*, 26 lég. F3.

Bitur, grand marquis, 36 lég. C28. Sytry, al. Bitru, *magnus princeps*, 60 lég. W21.

Boab, *magnus præses*, 40 lég. F2.

Bonoree, *magnus marchio et dux*, 19 lég. F6. Roneve, *marchio et comes*, 19 lég. W26.

Bucal, duc, 28 lég. C46. Pucel, *dux magnus et fortis*, 48 lég. W38.

Buer. *Cf.* Gemer.

Bugan, roi, 34 lég. C30. Haagenti, *magnus præses*, 33 lég. W67.

Bulfas, prince, 36 lég. C10. Pruflas, al. Bufas, *princeps et dux*, 26 lég. W4.

Bune, grand marquis, 36 lég. C27. – *dux magnus et fortis*, 30 lég. W24.

Byleth, *rex magnus et terribilis*, 85 lég. W20.

Caap, prince, 20 lég. C26. Gaap, al. Tap, *præses magnus et princeps*, 66 lég. W36.

Cambea, *magnus comes*, 20 lég. F17. Decarabia *vel* Carabia, *magnus rex et comes*, 30 lég. W52.

Carmola, grand prince, 26 lég. C21.

Cason, *magnus dux et fortis*, 45 lég. M2. Gazon, duc, 40 lég. C14. Gusoyn, *dux magnus et fortis*, 45 lég. W8.

Caym, *magnus præses*, 30 lég. W41.

Cerbere, marquis, 19 lég. C20. Naberus, al. Cerberus, *marchio*, 19 lég. W17.

Chax, al. Scox, *dux et marchio magnus*, 30 lég. W37.

Cimeries, *magnus marchio*, 20 lég. W60.

Coap, prince, 27 lég. C23.

Curson, *magnus rex et fortis*, 22 lég. M4. Diusion, roi, 24 lég. C17. Pursan, al. Curson, *magnus rex*, 22 lég. W11.

Dam, comte, 25 lég. C37.

Distolas, marquis, 20 lég. C35. Stolas, *magnus princeps*, 26 lég. W69.

Drap, duc, 80 lég. C24.

Ducay, grand prince, 26 lég. C45.

Egym, *rex magnus et fortis*, 1000 lég. F29. Equi, C.

Fameis *vel* Fronone, *marchio magnus*, 20 lég. F4. Forneus, *magnus marchio*, 29 lég. W25.

Fenix, marquis, 25 lég. C34. Phoenix, *magnus marchio*, 20 lég. W68.

Flavos, duc, 20 lég. C32. Flauros, *dux fortis*, 20 lég. W62.

Focalur, *dux magnus*, 30 lég. W44.

Forcas, grand prince, 30 lég. C39. Furcas, *miles*, 20 lég. W39.

Forchas *vel* Fortas *vel* Sartii, *præses magnus*, 29 lég. F9. Forras *vel* Forcas, *magnus præses*, 29 lég. W29.

Furfur, *magnus comes*, 25 lég. F10. – grand comte C38. – *comes magnus*, 26 lég. W30.

Gaeneron, *dux fortis*, 27 lég. M8. Gomeris *vel* Caym, *dux fortis*, 21 lég. F16. Gomory, *dux fortis* , 26 lég. W51.

Gamygyn, *magnus marchio*. W47.

Gay-Bezlebuth, C2.

Gemer, roi, 40 lég. C13. Buer, *præses magnus*, 50 lég. W7.

Glasyalabolas, al. Caacrinolas *vel* Caassimolar, *magnus præses*, 36 lég. W18.

Goap, *rex et princeps Occidentalis* W.

Gorsor vel Gorson, *dux fortis*, 12 lég. F13. Gorsay, duc, 15 lég. C41. Gorson, *rex Meridionalis* W.

Halphas, *comes magnus*, 26 lég. W43.

Hanni, *præses magnus*, 30 lég. M10.

Ipes. *Cf.* Vipos.

Judifligei, *ductor fortis*, 19 lég. F18.

Lambes, *magnus rex*, 15 lég. F36.

Lanima *vel* Primam, *magnus comes*, 20 lég. F26.

Loray, al. Oray, *magnus marchio*, 30 lég. W13.

Lucifer, C1.

Lucubar, duc C29.

Machin, duc, 37 lég. C16. Bathym, al. Marthim, *dux magnus et fortis*, 30 lég. W10.

[M]alphas vel Malapas, *præses magnus*, 20 lég. F12. Malpharas, grand seigneur, C40. Malphas, *magnus præses*, 40 lég. W32.

Margoas *vel* Margodas *vel* Margutas, 20 lég. F11. Margotias, marquis, C44. Marchocias, *magnus marchio*, 30 lég. W31.

Morax, al. Foraii, *magnus comes et præses*, 36 lég. W15.

Murmur, *dux et comes* W40.

Orias, *marchio magnus*, 30 lég. W50.

Orient, C4.

Otius, *magnus præses*, 27 lég. M3. Azo vel Oze, *magnus præses*, 20 lég. F22. Oze, marquis, 25 lég. C44. Oze, *præses magnus*, W56.

Paimon, *rex*, 40 lég. F27. Poymon, 25 lég. C5. Paymon *obedit magis Lucifero quam alii reges*, 25 lég. W22.

Paragalla, *magnus marchio et comes*, 30 lég. F34.

Parcas, prince, 30 lég. C31.

Ponicarpo, *dux fortis*, 30 lég. F35.

Ras, *magnus præses*, 69 lég. F30.

Rau vel Raym, *magnus comes*, 30 lég. W42.

Salmatis, marquis, 50 lég. C22. Sabnac, al. Salmac, *marchio magnus et fortis*, 50 lég. W34.

Samon, roi, 25 lég. C42.

Satan, C3.
Saymon vel Zamon, *dux fortis et præses*, 30 lég. F21.
Simias vel Sitmas, *magnus marchio*, 30 lég. F14.
Sucax, *magnus marchio*, 23 lég. M11.
Taob, *magnus et princeps*, 25 lég. M6.
Torcha, *magnus marchio et dux fortis*, F31.
Triplex *sive* Complex, *magnus dux*, 43 lég. F37.
Tudiras Hoho, marquis, 31 lég. C43.
Tuveries, *marchio magnus et fortis*, 30 lég. M9.
Vaal, roi, 39 lég. C33. Balam, *rex magnus et terribilis*, 40 lég. W63.
Valefar, al. Malaphar, *dux*, 10 lég. W14.
Vepar, al. Separ, *dux magnus*, 29 lég. W33.
Vine, *magnus rex et comes* C45.
Vipos, comte, 25 lég. C19. Ipes, al. Ayperos, *magnus comes et princeps*, 36 lég. W16.
Volach, *magnus præses*, 27 lég. M7. – 30 lég. F15. Volac, *magnus præses*, 30 lég. W50.
Vual, *dux magnus et fortis*, 37 lég. W66.
Vuduch. *Cf.* Andrialfis.
Zaleos, *magnus comes*, W65.
Zepar, *dux*, 26 lég. W19.
Zymymar, *rex Septentrionalis* W.

who's whoLivre des esperitz

26 Cambridge, Trinity College, ms. O.8.29, f[os] 179-182v[o] (milieu du XVI[e] s.).

27 *Cy commence le Livre des esperitz, lequel fut manifesté au saige Salomon* a les contraindre en terre et faire obeïr a la volenté humaine, car avant que la science fut trouvee, monstree ne manifestee et revelee audit Salomon, les esperitz faisoi[e]nt trop de maulx et de pestilences sur terre et destrusoi[e]nt plusieurs biens de ce monde, et a humain lignaige faisoi[e]nt plusieurs persecusions ; et pour ce que la misericorde de Dieu dona audit Salomon le benefice de ceste saincte science a contraindre lesdits esperitz et faire obeÿr a humaine creature, adfin que leur malice ne regnast plus sur la terre crestienne.

28 *Au commancement du Livre, seront mis les noms des esperitz* qui sont gouverneurs et maistres de touz les aultres esperitz ; de la region et office de Lucifer ; de l'office de Bezlebut ; de Satan ; des quatre esperitz qui sont gouverneurs des quatre regions et parties du monde, c'est assavoir de l'esperit qui est appellé Orient, de Poymon, d'Equi ; de Veal, le grant roy ; de Agarat, duc ; de Barbas, prince ; de Bulfas, prince ; de Amon, marquis ; de Batal, conte ; de Gemen, roy ; de Gazon, duc ; de Artis, prince ; de Machin, duc ; de Dicision, roy ; de Abugor, duc ; de Vipos, conte ; de Cerbere, marquis ; de Carmola, prince ; de Estor, duc ; de Coap, prince ; de Deas, duc ; de Asmoday, roy ; de Bitur, marquis ; de Beal, duc ; de Forcas, prince ; de Furfur, conte ; de Margotias, marquis ; de Oze, prince ; de Lucay, marquis ; de Pucel, duc ; de Jayn, conte ; de Suralet, duc ; de Zagon, roy ; de Dragon, prince ; de Parcas, prince ; de Gorsin, duc ; de Andralfas, marquis ; de Flanos, duc ; de Brial, roy ; de Fenix, marquis ; de Distolas. /f[o] 179v[o]/

29 [1] *Lucifer* fut moult bel et de telle stature, quoy sont les aultres bons angelz, et ne demoura mye aux cieulx par l'espace de une heure, car il se enorguillit en regardant et contemplant sa belle grant beaulté en laquelle il fut fourmé ; et touz ceulz qui furent panssantz mal avecque luy furent gectés en Enfer en confusion. Et faict ledit Lucifer,

sellon que dient les docteurs de nigromance, et ledit Lucifer preside en Enfer et touz lesdits esperitz d'Enfer oboÿssans a luy comme souverain d'Enfer.

30 [2] *Gay*, grant et maulvais esperit, est appellé Bezlebuth, et fut appellé devant le temps de Salomon Anthaon, et est le plus grant d'Enfer aprés Lucifer, et doibt on savoir qu'il regne aux parties d'orient, et celuy qui l'appelle doibt tenir son visaige vers orient et il aparoistra a luy en belle figure et semblance. Il enseigne toutes sciences et donne or et argent a ceulx qui le contraignent a venir, et donne vroye responce de ce que on luy demande, et revele les secretz d'Enfer si on luy demande, et enseigne veritablement les choses mucees[53] en terre et en mer, et si magnifeste touz tresors qui sont en terre reposantz, et garde des aultres espritz, et doibt estre appellé par beau temps.

31 [3] *Le tiers* esperit est appellé *Satan*, lequel fut fourmé aprés Lucifer, et converse en l'air pres de nous. Iceluy Sathan appiert en gracieuse semblance et habite en septentrion. Celuy qui l'appelle doibt avoir son visaige vers septentrion. Icelluy apiert et a puissance de defformer touz homes et femmes se on luy commande, et se apparoille a faire touz maulx si luy est commandé.

32 *Des quatre esperitz* principaulx seront dits les offices en ceste partie, dont le premier ensuit :

33 *Sequitur de primo*

Le premier est appellé *Orient* et habite en orient. Il tient le nom de la partie du monde.

34 *Pro secundo* :

Le second est appellé *Poymon* et habite en occident.

35 *Pro tertio* :

Le tiers est appellé *Amoymon* et habite es parties meridionales.

36 *Pro quarto* :

Le quart est appellé *Equi* et habite es parties de septentrion.

37 [4] *Officium primi* : /f° 180/

L'office du premier qui est appellé *Orient*, est de respondre verité de ce que on luy demande, et si a puissance de consorter touz esperitz et les enseigner a faire, et si apprant au maistre qui le contrainct toute phisicque ; et a dessoubz luy cent legions d'angelz ou de maulvais esperitz.

38 [5] *Poymon*

Poymon appiert en semblance de femme coronnee, moult resplendissante, et chevaulche ung dramagdonere [*sic*]. Celuy qui le contrainct doibt avoir son visaige vers occident, et il dict verité de ce que on luy demande et apprant toutes sciences au maistre, et manifeste toutes choses mucees, et donne dignités et grandes seigneuries, et faict venir a mercy touz les malveillantz du maistre plainement ; et est seigne[u]r de xxv legions.

39 [6] *Aymoymon*

Aymoymon est roy et appiert en semblance de demye home et a longue barbe, et porte a son chieff une coronne tres clere, et ayme que on luy face sacriffice, et donne vroye responce de ce que on luy demande ou concede, et donne souvenance de toutes sciences et donne grandes dignités en terre et les conferme, et donne bone maniere de bon sens ; et a x legions.

40 [7] *Beal*

Beal est ung grant roy qui est dessoubz et est subgect a Orient, qui est grant et faict home invisible merveilleusement, et donne sa grace a toutes choses ; et soubz luy a seix legions.

41 [8] *Agarat*

Agarat est duc et appiert benignement, en semblance de home vieulx, et enseigne touz langaiges et donne seigneuries et grandes dignités en terre ; et soubz luy a XXXVI legions.

42 [9] *Barthas*

Barthas est ung grant prince qui appert en belle figure. Son office est donner responce de ce que on luy demande, et enseigne les choses mucees, et enseigne auxi et faict aux gens ce que on luy demande, et faict home en quelque figure que le maistre vieult, et enseigne parfaictement astronomye ; et a dessoubz luuy XXXVI legions.

43 [10] *Bulfas* /f° 180v°/

Bulfas est ung grant prince. Son office est de faire discordez et batailles, et quant il est bien contrainct, il rend bone responce de ce que on luy demande ; et a dessoubz luy XXXVI legions.

44 [11] *Amon*

Amon est un grant marquis qui appiert en semblance d'une pucelle. Son office est de dire verité des choses passees et advenir en terre, et toute personne de qui on vieult avoir l'amour, il le faict avoir ; et a soubz luy XL legions.

45 [12] *Barbas*

Barbas est ung prince qui monstre a entendre le son des oyseaulx et la voix des chiens, et manifeste toutes choses mucees en terre, et les apporte si on luy commande ; et a XXXVI legions.

46 [13] *Gemer*

Gemer est un grant roy. Son office est de enseigner la vertu des herbes et toutes sciences, et guerir ceulx qui sont malades quant on luy commende, et aussi faict les gens malades ; et dessoubz luy a XL legions.

47 [14] *Gazon*

Gazon est ung gant duc qui donne vroye responce des choses passes et advenir et des choses presentes, et donne grace et amour envers toutes personnes sur terre, et faict monter en grantz honneurs et dignités ; et a XL legions.

48 [15] *Artis*

Artis est un grant duc et [a] deux coronnes et une espee en la main. Son office est de respondre de toutes choses que on luy vieult demander et enseigner les choses mucees, et donne bone amour et grace envers toutes persones ; et a XXXVI legions.

49 [16] *Machin*

Machin est ung grant duc qui est en similitude et semblance d'un home fort, et enseigne la vertu des herbes et des pierres precieuses, et porte le maistre de region en region partout ou le maistre vieult ; et a XXXVII legions.

50 [17] *Diusion*

Diusion est ung grant roy qui appiert en semblance d'un bel home, et donne vroye responce /f° 181/ de ce que on luy demande, et si va querir les tresors mucés en terre quant on luy commande ; et a XXIIII legions.

51 [18] *Abugor*

Abugor est ung grant duc qui appert en semblance d'un beau chevalier, et donne vroye responce de ce que on luy demande et des choses mucees en terre, et donne bone grace envers roys et aultres seigneurs ; et a XXVII legions.

52 [19] *Vipos*

Vipos est un grant conte qui appert en semblance d'un ange, et faict home saige et hardy, et dit verité de ce que on luy demande ; et a XXV legions.

53 [20] *Cerbere*

Cerbere est un grant marquis qui donne parfaict entendement en toutes sciences, et faict home moult grant en honeurs et richesses ; et a XIX legions.

54 [21] *Carmola*

Carmola est un grant prince qui donne entendement des oyseaulx et a attraper les larrons et meurdriers quant on luy commande. Il faict gens invisibles et dict verité de ce que on luy demande ; et a XXVI legions.

55 [22] *Salmatis*

Salmatis est ung grant marquis qui appert en semblance d'un chevalier armé, et faict home en quelque semblance qu'il vieult, et si ediffie forteresses, ediffices, chasteaulx et villes quant on luy commande ; et faict apparoir grandes playes en quelque personne ; et a L legions.

56 [23] *Coap*

Coap est ung grant prince qui faict avoir femmes et les faict venir la ou l'on vieult et les faict horchaingnes[54] si on luy commande ; et [a] XXVII legions.

57 [24] *Drap*

Drap est ung grant duc qui parle bassement et bletzce [*sic*] la veue et l'ouye quant on luy commande ; et a IIII^{xx} legions.

58 [25] *Asmoday*

Asmoday est un grant roy qui donne ung annel qui [a] si grant vertu qu'il faict celuy qui le porte eureux en toutes choses du monde, et donne vroye responce de ce que on luy demande ; et a soubz luy XII legions.

59 [26] *Caap* /f° 181v°/

Caap est un grant prince qui appiert en forme d'un chevalier et donne vroye responce de ce que on luy demande, et apporte or et argent de quelque lieu que on luy commande ; et a soubz luy XX legions.

60 [27] *Bune*

Bune est ung grant duc qui faict les corps aler et venir d'un lieu en aultre chemyner, et faict home riche et parler saigement devant toutes gens, et donne vroye responce de ce que on luy demande ; et a XXXV legions.

61 [28] *Bitur*

Bitur est ung grant marquis qui apert en forme d'ung beau jouvencel et donne l'amor des femmes de quelque lieu que elles soi[e]nt, et destruict villes et chasteaulx si le maistre luy commande, et faict depposer de ses grantz honeurs et dignités de ce monde si le maistre luy commande ; et a XXXVI legions.

62 [29] *Lucubar*

Lucubar est ung grant duc qui faict home subtil et plain de grant engyn, et faict muer le plomb en or et l'estaign [*sic*] en argent, en quelque maniere que on vieult.

63 [30] *Bugan*

Bugan est ung grant roy qui faict home saige et faire touz manieres de metaulx muer en quelconque maniere que on vieult, l'eau muer en vin ou en huille ; et a XXXIIII legions.

64 [31] *Parcas*

Parcas est ung grant prince qui faict home subtil. Il apert en belle figure. Il congnoist la vertu des herbes et des pierres precieuses et les apporte quant on luy commande, et faict home invisible et saige en toutes sciences, et faict home devenir jeune ou vieulx, lequel que on vieult, et faict recouvrir la veue quant on l'a perdue. Et si apporte l'or et l'argent qui est mucé en terre et toutes aultres choses, et porte le maistre par tout le monde si on luy commande, et toutes aultres personnes si le maistre luy commande ; et a soubz luy XXX legions.

65 [32] *Flavos*

Flavos est un grant duc qui donne vroye responce de ce que on luy demande, et destruict touz les adversaires du maistre qui le contrainct ; et a XX legions.

66 [33] *Vaal*

Vaal est un grant roy qui donne toutes responces que on luy demande en ce munde, et donne seigneuries, dignités, bone grace envers toutes gens, et si disperze ignelement ce que on luy commande ; et a XXXIX legions.

67 [34] *Fenix* /fº 182/

Fenix est un grant marquis qui appert en belle figure, et a la voix moult doulce, et si est courtoys et tres oboïssant a toutes les choses que on luy vieult demander ou commander, et si les faict ignelement et sans dilacion ; et a XXV legions.

68 [35] *Distolas*

Distolas est ung grant marquis qui appert en belle figure et donne voluntiers responce de ce que on luy demande et commande, et si apporte pierres si on luy commande, et donne au maistre ung cheval qui le porte en une heure cent ou deux ou trois centz lieues ou plus ; et a XX legions.

69 [36] *Berteth*

Berteth est ung grant duc qui appiert en belle figure et a une couronne. Il donne vroye responce de ce que on luy demande, et si enseigne a convertir touz manieres de metaux en or ou en argent, et donne seigneuries et conferme si on luy demande ; et a XXVI legions.

70 [37] *Dam*

Dam est ung grant conte qui appert en belle figure, qui apporte or et argent et toutes aultres choses si on luy commande, et faict mourir ou languir toutes personnes que on luy commande. Et si dict touz les secretz des femmes, et si les faict despouiller et dancer toutes nues ; et a XXV legions.

71 [38] *Furfur*

Furfur est ung grant conte qui appert en guyse d'ung ange et faict avoir l'amor de toutes gens, et faict home saige en astronomie et philosophie.

72 [39] *Forcas*

Forcas est ung grant prince qui enseigne la vertu des herbes et des pierres precieuses, et faict estre invisible et estre saige et bien parlant a toutes gens, et si apporte tresors mucés en terre quant on luy commande ; et a XXX legions.

73 [40] *Malpharas*

Malpharas est ung grant seigneur qui ediffie tours et chasteaulx, pontz sur eaues quant on luy commande, et abbatt [*sic*] et confont soi[e]nt /fº 182vº/ gens, chasteaulx ou aultres

forteresses, et porte d'un lieu en aultre si on luy commande, et oboïst et est courtaix [*sic*] au maistre qui le contrainct a faire lesdictes choses ; et a XXX legions.

74 [41] *Gorsay*

Gorsay est ung grant duc qui faict ung home bon oupvrier en ses besoignes et en ses ditz. Il prant larrons et meurdriers et les amaine la ou on luy commende, et faict souffrir paine et tourmant a quelque que l'on vieult ; et a XV legions.

75 [42] *Samon*

Samon est ung grant roy qui appert en semblance d'une belle pucelle. Il donne responce de ce que on luy demande. Il ensaigne les biens et les tresors qui sont mucés et faict avoir l'amour de toutes roynes et femmes parfaictement, soi[e]nt pucelles ou non ; et a XXV legions.

76 [43] *Tudiras Hoho*

Tudiras Hoho est un grant marquis qui appert en semblance d'une belle pucelle et faict home saige en toutes sciences, et si le mue en maniere d'oysel ; et a XXXI legion[s].

77 [44] *Oze*

Oze est ung grant marcquis qui donne bone responce de ce que on luy demande, et si faict home muer de figure en aultre, et si faict une chose aparoir aultrement qu'il n'est, et si faict une poigne d'estrain[55] estre ung grant cheval et ung festu estre scainture d'or ou d'argent, et faict les gens forcenés quant on luy commande ; et [a] XXV legions.

78 [45] *Ducay*

Ducay est un grant marquis qui apert moult benigenment et donne l'amour des femmes et faict entendre touz langaiges, et porte de lieu en aultre lieu ; et a XXV legions.

79 [46] *Bucal*

Bucal est un grant duc qui apert en guyse d'ange et done vroye reponse de ce que on luy demande, et faict aparoir grandes eaues et abysmes en l'air, combien qu'ilz n'y soi[e]nt point ; et a XXVIII legions.

80 *Finis. Laudat opus.*

Adsit in principio sancta Maria meo.

NOTES

1. E. M. BUTLER, *Ritual Magic*, Stroud, 1998 (1re éd. 1949), p. 36.

2. R. KIECKHEFER, *Forbidden Rites. A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, Stroud, 1997, p. 160-161.

3. La description du ms. dans le catalogue de M. R. JAMES, *The Western Manuscripts in the Library of Trinity College, Cambridge*, vol. III, Cambridge, 1902, p. 422-424, est très défectueuse. Notre texte a été copié sur la première partie du sixième ensemble codicologique du volume, qui correspond à un quaternion (fos 179-186vo) de 197 × 151 mm ; justif. 172 × 92 mm. L'écriture est une gothique mixte du milieu du XVIe s. Les

passages en italiques dans mon édition sont transcrits sur le ms. en lettres oranges et rouges, de plus grand module.

4. R. Kieckhefer, *Forbidden Rites*, *op. cit.*, p. 8-10 et 256-276.

5. Sur ce ms., voir F. Klaassen, « English Manuscripts of Magic, 1300-1500 : a preliminary Survey », dans C. Fanger éd., *Conjuring Spirits. Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*, Stroud, 1998, p. 3-31 (p. 21-24).

6. Éd. Bâle, 1577, col. 910-934. Ce texte est réédité dans l'éd. de Bâle, 1583, et dans l'éd. d'Amsterdam, 1660, des *Opera omnia* de Wier. Celui de l'éd. d'Amsterdam est disponible sur le site web www.avesta.org/solomon/weyer.htm, avec une brève introduction de J. H. Peterson. Sur Wier et son œuvre, voir J. J. Cobben, *Jan Wier, Devils, Witches and Magic* (éd. originale publiée en néerlandais en 1960), Philadelphie, 1976, et la traduction anglaise de John Shea : J. Weyer, *Witches, devils, and doctors in the Renaissance*, éd. G. Mora, Tempe (Ariz.), 1998. Je n'ai pu consulter la thèse récente de M. Valente, *Incantamentorum labyrinthis. Un crocevia delle discussioni sulla tolleranza nell'Europa del Cinquecento : Johann Wier e il De præstigiis dæmonum*, Università « La Sapienza », Rome.

7. Wier, *Pseudomonarchia*, *op. cit.*, col. 911-912.

8. C'est-à-dire Salomon le Magicien ? *Emptor*, depuis la Réforme grégorienne, désigne en effet l'acheteur simoniaque, ce qui indiquerait une identification possible entre Simon le Magicien et Salomon. Mais Benoît Grévin me suggère que *Liber dictus Empto. Salomonis* pourrait être une déformation de *Liber Emphoras Salomonis*, titre qui désignerait le *Schem-hamephorash*, le nom imprononçable de Dieu de la magie kabbalistique, formé de 72 noms d'anges. Cette autre interprétation est corroborée par le détournement avéré, à la fin du Moyen Âge et à l'époque moderne, du nom divin dans la magie chrétienne, tel que l'on peut l'observer par exemple dans la *Goetia*, première partie du *Lemegeton vel Clavicula Salomonis regis*, où un catalogue de 72 démons (les 69 démons de Wier plus trois autres) est réuni sous le titre de *Shemamphorash* : voir *The Goetia. The Lesser Key of Solomon the King. Lemegeton, Book I, Clavicula Salomonis regis*, trad. angl. de S. L. Mac Gregor Mathers, 2e éd., Austin, 1997, p. 27-69 (édition charlatanesque de Samuel Weier et de l'*Ordo Templi Orientis*, agrémentée d'illustrations démoniaques reproduisant des gravures de Louis Breton tirées de la 6e éd. du *Dictionnaire infernal* de J. Collin de Plancy, Paris, 1863 [réimpr. Genève, Slatkine, 1993]).

9. R. Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, B. Nicholson éd., Londres, 1886, p. 314-329. Voir également, aux p. 559-563, l'analyse des écarts entre la traduction de Scot et le texte latin de la *Pseudomonarchia*, écarts qui semblent trouver en partie leur origine dans l'utilisation, de la part de Scot, d'un ms. copié en 1570 par un certain T. R.

10. Voir, en annexe, l'index des démons que j'ai trouvés dans quatre listes des xve et xvie s.

11. Voir notamment, entre autres incohérences, Wier, *Pseudomonarchia*, *op. cit.*, col. 931 : « Observa horas in quibus quatuor reges scilicet Amoymon rex Orientalis, Gorson rex Meridionalis, Zymymar rex Septentrionalis, Goap rex & princeps Occidentalis possunt constringi, a tertia hora usque ad meridiem, a nona hora usque ad vesperas. » Ces démons des points cardinaux n'apparaissent guère en tant que tels dans la liste, sauf Goap, si l'on veut bien l'identifier à « Gaap, alias Tap, Præses magnus & Princeps », qui « in signo Meridiei [*sic*] apparet » (*ibid.*, col. 923).

12. *Ibid.*, col. 911-912 : « Ne autem curiosulus aliquis, fascino nimis detentus, hoc stultitiæ argumentum temere imitari audeat, voces hinc inde prætermisi studio, ut universa delinquendi occasio præcideretur. »

13. Rappelons que dans sa *Hiérarchie céleste*, le Ps.-Denys l'Aréopagite distingue, dans un ordre hiérachique décroissant, les Séraphins, les Chérubins, les Trônes, les Dominations, les Vertus, les Puissances, les Principautés, les Archanges et les Anges (*cf.* l'éd. de G. Heil et M. de Gandillac, Paris, 1970, p. 104-132). Or, d'après la *Pseudomonarchia*, Paymon appartenait avant sa chute aux Chérubins, aux Dominations ou aux Puissances, quatre autres démons faisaient partie des Trônes, deux des Dominations, deux des Vertus, un des Anges, alors que Barbatos et Murmur avaient un statut hybride, entre les Dominations et les Vertus pour le premier, entre les Trônes et les Anges pour le second. Ce statut hybride est partagé, en outre, par les troupes de six démons, Pruflas, Pursan, Paymon, Belial, Forneus et Amy.
14. Il s'agit de Byleth, Marchosias, Focalor, Amy et Phoenix. Au grand scandale de Wier, cela implique que Byleth et Marchosias ont des espoirs de promotion sociale, puisque l'un appartenait aux Puissances et l'autre aux Dominations...
15. J. Delumeau, *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe s.). Une cité assiégée*, Paris, 1978, p. 251, se réfère alors à l'évaluation donnée par Wier dans le *De præstigiis dæmonum*, où il est question de 1 111 légions de 6 666 démons, soit 7 405 926.
16. A. Delatte et Ch. Josserand, « Contribution à l'étude de la démonologie byzantine », dans *Mélanges Bidez*, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales*, t. II, 1934, p. 207-232 (p. 226), signalent que certains traités de magie byzantins indiquent le nombre des démons : groupés eux aussi en légions, ils sont 60 000, 10 969 ou 10 090 1/2 [*sic*].
17. Voir l'éd. de C. C. Mc Cown, *The Testament of Solomon*, Leipzig, 1922, et la trad. et le commentaire de D. Duling, « The *Testament of Solomon* (First to Third Centuries AD), a New Translation and Introduction », dans J. H. Charlesworth éd., *The Old Testament Pseudepigraphia*, vol. I, *Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City, 1983, p. 935-987. Belzebuth (Beelzebul) et Asmodée sont les seuls démons du *Testament de Salomon* que l'on retrouve dans le *Livre des esperitz* et la *Pseudomonarchia*, mais Satan appartient lui aussi à la tradition judéo-chrétienne antique. Voir le *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, K. van der Toorn, B. Becking et P. van der Horst éd., Leyde *et al.*, 1995, col. 197-200, 293-296 et 1369-1380.
18. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, ms. Clm 10268, f°s 114r°a-r°b : « Ptholomeus tamen notantur 48 ymagines stellarum celestis spere in firmamenti, in quibus dominantur morati spiritus sapientissimi, qui sicut sunt in natura diversi sic habent officia diversa que semper operantur inter se et nituntur in inferioribus exercere, ut patet in *Libro angelice artis Salomonis* et in *Libro Adam*, etc., in quibus sunt nomina angelorum seu spirituum dampnatorum magne virtutis, qui sunt libri artis nigromancie, cujus titulus talis est : Incipit *Liber perditionis anime et corporis ille*, quidem liber tractat ordinate cuncta officia demonum et nomina eorum, partes mundi in quibus morantur ad penam quando possunt removeri, quorum stare in servicio convocantis eos, et de quibus ordinibus ciciderunt. » Sur les deux versions du *Liber introductorius*, voir G. M. Edwards, « The two redactions of Michael Scot's *Liber introductorius* », *Traditio*, vol. XLI, 1985, p. 329-340.
19. *Historia Karoli Magni et Rotholandi ou Chronique du Pseudo-Turpin*, C. Meredith-Jones éd., Paris, 1936, réimpr. 1972, p. 226 : « Nigromantia ex qua oriuntur piromantia et ydromantia, et liber sacratus, immo execratus, in aula regis depictus [non] fuit, quoniam libera ars minime habetur. Sciri enim libere potest, sed operari nisi demoniorum familiaritate nullatenus valet. Et iccirco ars adulterina dicitur. Quod etiam ejus nomine approbatur. Mantia enim grece divinatio dicitur, nigro quasi nigra ; unde nigromantia dicitur nigra divinatio. Piros grece rogus, idros limpha ; unde piromantia ignea divinatio, et idromantia limphitica dicitur. Titulus enim nigromantie hic est : Incipit mors anime. »

20. [Ps.-] A. le Grand, *Speculum astronomie*, chap. XI, P. ZAMBELLI éd., *The* Speculum Astronomiæ *and its Enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*, Dordrecht-Boston-Londres,1992, p. 246 : « Sed qui omnium pessimus invenitur est liber quem scribit Aristoteles ad Alexandrum, qui sic incipit : Dixit Aristoteles Alexandro regi : Si vis percipere, etc. Hic est quem quidam vocant *Mortem anime*. » Ce passage est repris en 1318 par Thaddée de Parme : voir G. Federici Vescovini, « La classification des mathématiques d'après le prologue de l'*Expositio super Theorica planetarum* de l'averroïste Thaddée de Parme (Bologne, 1318) », dans *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve (9-11 sept. 1993), J. Hamesse éd., Louvain-la-Neuve, 1994, p. 137-182 (p. 179). Pour d'autres mentions, voir L. Thorndike, « Traditional Medieval Tracts concerning engraved astrological Images », dans *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, 1947, p. 217-274 (p. 255).

21. Munich, ms. cité, f° 114r°b : « Componi etiam *Liber consecrationis* ex certis experimentis ac doctrina illius, qui dum est a spiritibus consecratus quam cito aperitur ab aliquo tam cito ab aperiente auditur clamor illorum spirituum nomine, quorum liber consecratus est qui una voce dicunt corporibus acceptis elementorum : Quid vis ? Quid petis ? Quid precipis ? Precipe quod vis. » Un peu plus loin, Michel Scot recommande même à son lecteur d'attacher par une cordelette à son exemplaire du *Liber consecrationis* une feuille de papier avec les noms du démon interrogé et ses fonctions, afin de ne pas se tromper de destinataire : « ob hoc autem quelibet cartula ipsius libri debet habere cordelam cum carta scripta, continente nomina demonis et ejus officia ne aperiens erret in spiritibus eligendis. »

22. Munich, ms. cité, f° 13v°b (version longue) ; Paris, BnF, ms. nouv. acq. lat. 1401, f° 30r° a (ms. de la version courte, daté de 1279).

23. Munich, ms. cité, f°s 13v°b, 17r°b et 114v°a ; Paris, ms. cité, f°s 30r°a et 35v°a.

24. *Part of the Opus Tertium of Roger Bacon*, A. G. LITTLE éd., Aberdeen, 1912, p. 48.

25. L. THORNDIKE, *The Sphere of Sacrobosco and its Commentators*, Chicago, 1949, p. 404 : « Juxta quod debetis intelligere quod isti quatuor spiritus magne virtutis qui stant in cruciatis locis, scilicet in oriente, occidente, meridie et septentrione, quorum nomina sunt ista : Oriens, Amaymon, Paymon et Egim, qui spiritus sunt de majori hierarchia et habent unusquisque sub se 25 legiones spiritum. » Ces démons-rois des points cardinaux se rencontrent également dans la démonologie byzantine, mais avec des noms tout à fait différents : voir L. Delatte, *Un office byzantin d'exorcisme*, Bruxelles, 1957, p. 89-92. Amaymon doit probablement être identifié à Mammon : voir le *Dictionary of Deities and Demons in the Bible, op. cit.*, col. 1012-1014.

26. Paris, BnF, ms. ital. 1524, f° 211 (voir aussi, dans le même ms., les fos 169v°-170). La *Clavicula [Salomonis]* fait partie des traités de magie mentionnés dans le *Lucidator* de Pietro d'Abano, dont la rédaction a été revue par l'auteur en 1310 : voir G. Federici Vescovini, *Pietro d'Abano, Tratatti di astronomia : Lucidator dubitalium astronomiae, De motu octavae sphaerae e altre opere*, Padoue, 1992, p. 117, l. 19. Je remercie Julien Véronèse d'avoir attiré mon attention sur ce passage.

27. Florence, BN, ms. II.III. 214, fos 28v°-29. Sur cet étonnant traité, attribué à quatre disciples de Salomon (Fortunatus, Eleazar, Macarus et Toz Grecus) et parfois intitulé *De quatuor annulis*, notamment dans le *Speculum astronomie* (*op. cit.*, p. 244), voir L. Thorndike, « Traditional Medieval Tracts », *loc. cit.*, p. 250-251, et D. Pingree, « Learned Magic in the Time of Frederick II », dans *Le scienze alla corte di Federico II*, *Micrologus*, II, 1994, p. 39-56 (p. 45).

28. Oxford, Bodl. Libr., ms. Rawlinson D. 252, f° 18. Le magicien emploie ici simultanément deux instruments pour attirer ces esprits aériens : Oriens, Egyn et Paymon doivent apparaître dans un même *vitrum*, et Amaymon dans un autre. Sur cet *experimentum*, voir A. Delatte, *La Catoptromancie grecque et ses dérivés*, Liège-Paris, 1932, p. 103-104. Rappelons que la catoptromancie est la divination au moyen de miroirs et d'autres surfaces réfléchissantes.

29. Sur ce texte et sa datation, voir en dernier lieu G. Hedegård, *Liber iuratus Honorii. A Critical Edition of the Latin Version of the Sworn Book of Honorius*, Stockholm, 2002, et J.-P. Boudet, « Magie théurgique, angélologie et vision béatifique dans le *Liber sacratus sive juratus* attribué à Honorius de Thèbes », dans *Les Anges et la magie au Moyen Âge*, Actes de la table ronde de Nanterre (8-9 décembre 2000), *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, t. 114, 2002, fasc. 2, p. 851-890.

30. Voir G. Davidson, *A Dictionary of Angels, including the fallen angels*, New York, 1967, p. 1-2.

31. G. Hedegård, *Liber iuratus Honorii*, *op. cit.*, p. 143, et J.-P. Boudet, « Magie théurgique », *loc. cit.* : « Sunt autem 5 : Corniger, rex meridionalis, et habet 4 ministros in 4 mundi partibus, Drocornifer in oriente, Malifer in occidente, Eviraber in meridie, Mulcifer in septentrione. Et quilibet habent legiones centum, et in qualibet sunt demones 4 500, qui omnes istis 4 obediunt et subduntur. Et isti 4 sunt qui possunt omnes alios spiritus a thesauris absconditis fugare, ligare et constringere, et sunt ministri infernales. Princeps eorum est Labadau, ejus coadjutor est Asmodeus qui dat thesaurum indestructibilem cujuslibet monete. »

32. Éd. dans les *Paralipomena opusculorum Petri Blesensi et Joannis Trithemii*, Mayence, 1605, I, 3, p. 293 : « *Liber* quoque *officiorum*, qui incipit : Multi sapientes tractaverunt. Quam sit vanus, confictus et mendacio plenus, nemo est vel mediocriter doctus, qui non intelligat. Et quis sapiens illum sine risu vel audire, vel legere posset, in quo demones distinguuntur in quatuor : imperatores, reges quoque multos, duces, marchiones et comites. »

33. *Ibid.*, p. 299-300.

34. Voir G. Davidson, *A Dictionary of Angels, op. cit.*, p. 176, et J. B. Russell, *Lucifer : the Devil in the Middle Ages*, Ihaca, 1984.

35. On trouve, en effet, dans le *Tractatus discipulorum Salomonis super eutuntam et ydeam* (Florence, BN, ms. II.III. 214, f° 28v°), le passage suivant : « His diligenter expletis cum prima Luna fuerit, incipiat exorcizator librum scribere, et sic incipit : Incipit *Liber dyagargaricam*, et in ipsa pagina designetur figura Luciferi cum VII capitibus, et in circuitus ejus hec litere : "Ego sum Lucifer, qui presum omnibus demonibus terrestribus et infernalibus et ubique commorantibus." »

36. Paris, BnF, ms. ital. 1524, f° 114 : « Volendo ch'alchuna di te s'insonnii, fa questa congiuratione : "Ti congiuro, o Lucifello, il quale dal cielo cadesti, serpente antiquo e terribile, tu il quale domatina il primo infra gli altri angeli apparevi, il quale ad nui in terra sei caduto, et dicevi nel cuor tuo, o iniquissimo Diavolo : io ponero la sedia mia sopra l'altitudine in gli altari d'aquilone, et sero simile al Dio altissimo. Io ti congiuro dunque per quella sedia donde cadesti, per il circulo il quale in mano hai tenuto, tu il quale hai seminato gli arbori di scientia, di bene e di male, il quale hai portato le cogitatione di tuo caratteria bono e triste, et per le introdutioni con le qual ingannasti Adam et Eva, et li spogliasti dil'imagine di Dio tu terribile e forte. Corre prestamente et va in questa notte ad la tale figlia di T., intrandogli per fenestra o per buso, et tanto gli stii sopra il suo petto fin che la facci inanimata et acciesa nel amor mio, in tal modo che non la possa dormire, ne requiare, ne pensar se non di me solo, fin che non l'adempia il mio

disio, et in questa notte la facci cinque fiate corrumpere e spermatizare per amor mio [...]" ». Ce ms., transcrit et étudié par Florence Gal dans le cadre d'un mémoire de DEA de l'Université de Paris X-Nanterre, doit faire l'objet d'une prochaine publication, sous l'égide du Centre de recherches d'histoire sociale et culturelle de l'Occident (xiiie-xviiie s.), dirigé par Henri Bresc.

37. Munich, ms. cité, f° 114v°a : « Belçebut, deus amoris et princeps multorum spirituum », y est représenté comme un démon ailé et poilu, aux pattes crochues, tirant des deux mains une corde qui lie par le cou un couple d'amoureux. Voir U. BAUER, *Der Liber introductorius des Michael Scotus in der Abschrift Clm 10268 der Bayerischen Staatsbibliothek München. Ein illustrierter astronomisch-astrologischer Codex aus Padua, 14. Jahrundert*, Munich, 1983, p. 94-95 et pl. 22.

38. Florence, ms. cité, f° 28v° : « In secunda vero pagina describatur figura Sathane, cujus primum caput est leonis, secundum hominis, tertium capre, cauda ejus serpentina, flammam ex ore prohiciens, et in circuitu hec litere : "Ego sum Sathanas, qui alicui servientes meos presto", ut dent responsa de presentibus, preteritis et futuris precip[u]e factum est, ut sic recto ordine componantur libri, ut superius diximus et officia eorum scribantur in circuitibus ymaginum quemadmodum in *Libro secretorum* reperitur, et in *Libro magico*, et notum fit exorcizatori quod cum ipse loquetur cum prodito Sathana, vel cum voluerit quod ante suam veniat presentiam. Non respiciat nisi contra septentrionem, quoniam ibi est habitatio sua, et ita componantur libri ut officia eorum appareant de foris... »

39. R. KIECKHEFER, *Forbidden Rites, op. cit.*, p. 142-144 et 276-286.

40. Sur Oriens, Amaymon, Paymon et Egim, voir *supra*. Dans le procès dans lequel il fut impliqué, en 1320, Matteo Visconti fut accusé d'avoir fait fabriquer une statuette d'argent, destinée à envoûter Jean XXII, avec sur la poitrine un signe représentant Saturne et le nom d'Amaymon, démon de l'Occident : voir R. Michel, « Le procès de Matteo et de Galeazzo Visconti. L'accusation de sorcellerie et d'hérésie. Dante et l'affaire de l'envoûtement (1320) », *École française de Rome. Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XX, 1909, p. 269-327 (p. 278).

41. R. Kieckhefer, *Forbidden Rites, op. cit.*, p. 59-60, 81, 83, 87, 100, 111, 117-118, 138-139, 155-156, 161, 172-174, 225-226 et 358-359. Sur ces démons, voir G. Davidson, *A Dictionary of Angels, op. cit.*, p. 59, 68 et 73.

42. R. Kieckhefer, *ibid.*, p. 104, 106, 242-243 et 365, assimile Byleth à Lilith, alors qu'il s'agit, me semble-t-il, de deux démons différents (voir G. Davidson, *A Dictionary of Angels, op. cit.*, p. 73 et 174-175). Il y a même un *Liber Bileth*, conservé dans le ms. Florence, BN, II.III. 214, f°s 79v°-84, dans lequel, au f° 80v°, Bileth est qualifié de *rex*, au même titre que d'autres démons que l'on retrouve dans nos *who's who*, notamment Machin/Bathym.

43. Sur Flavos/Flauros/Hauras, voir G. Davidson, *ibid.*, p. 137. Sur Floron qui figure, à l'instar de Byleth, en bonne place parmi les démons invoqués dans les *experimenta* de divination par le miroir, voir A. Delatte, *La Catoptromancie grecque, op. cit.*, p. 44-47, et R. Kieckhefer, *Forbidden Rites, op. cit.*, p. 28, 104, 106, 178, 236-239 et 363.

44. Voir B. Grévin, « L'ange en décomposition(s). Formation et évolution de l'onomastique angélique des origines au Moyen Âge », dans *Les Anges et la magie au Moyen Âge, op. cit.*

45. Florence, ms. Laurenz., Plut. 89 sup. 38, f° 311v°.

46. De ce point de vue, nos documents paraissent quelque peu en retrait par rapport à la hiérarchie plus élaborée de certains textes grecs. Voir L. Delatte, *Un office byzantin d'exorcisme*, *op. cit.*, p. 120-127.

47. Voir à ce sujet la confession de Jean de Bar, en 1398, éd. dans J.-P. Boudet, « Les condamnations de la magie à Paris en 1398 », *Revue Mabillon*, n. s. 11, t. 73, 2001, p. 121-157, à la p. 155 : « Item, j'ay conjuré ou consacré une pierre de cristal pour y enclore un dyable que je cuidoye estre bon angel. Et disoit un petit enfant qu'il veoit une figure d'evesque qui signoit les choses que je vouloye consacrer. Je m'en repens, etc., et croy fermement que de ce n'estoit riens se non illusion de dyable et que ce n'estoit point un bon angel qui apparu[t] pour faire telz maulz, ains respute blaspheme et erreur de ce tenir... »

48. R. KIECKHEFER, *Forbidden Rites, op. cit.*, p. 27-28 et 42-125.

49. Sur la confusion entre *necromantia* (divination par l'invocation de l'esprit des morts) et *nigromantia* (divination par l'invocation des démons, magie démoniaque) au Moyen Âge, voir, pour une première approche, D. Harmening, *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin, 1979, p. 204-207.

50. C'est lors de la soutenance d'habilitation de Catherine Vincent sur *Un monde enluminé : lumière et luminaires dans l'Occident médiéval*, Université de Paris I, 27 novembre 1999, que Jacques Chiffoleau a posé la question de savoir s'il existait ou non « un système de la lumière » dans la société chrétienne du XIIIe au XVe s. La question mérite en effet d'être creusée et les rituels magiques pourraient constituer un champ important d'investigation en la matière.

51. J.-P. Boudet, « Les condamnations de la magie à Paris en 1398 », *loc. cit.*, p. 151 : « Vicesimus tertius articulus : quod aliqui demones boni sint, alii benigni, alii omniscientes, alii nec salvati nec damnati. Error. »

52. A. Delatte et Ch. Josserand, « Contribution à l'étude de la démonologie byzantine », *loc. cit.*, p. 216.

53. Mucees : *cachées.*

54. Horchaingnes : *féminin de* horsains (*forains, étrangers*) *ou* hors de sens (*folles, forcenées*) ?

55. Poigne d'estrain : *fétu de paille.*

RÉSUMÉS

Le *Livre des esperitz*, copié au milieu du XVIe siècle dans le ms. Cambridge, Trinity College O.8.29 (et publié ici pour la première fois), et la *Pseudomonarchia dæmonum*, publiée en 1577 par Johannes Wier, peuvent être considérés comme des *who's who* démonologiques : des listes de démons, avec leur titre, leur apparence physique, leurs fonctions et le volume de leurs troupes, comptabilisé en légions. L'un et l'autre sont les témoins tardifs d'une tradition textuelle appartenant à la magie rituelle, qui remonte au plus tard au XIIIe siècle. Deux autres listes partielles de démons sont conservées dans des manuscrits de magie du XVe siècle. La majesté démoniaque s'y révèle dans toute sa splendeur mais chose curieuse, et même scandaleuse aux yeux des gardiens de l'orthodoxie chrétienne, ces démons semblent plutôt bienveillants, voire bienfaisants. La démonologie magique est en effet rétive à la bipartition de l'univers angélique, propre au christianisme médiéval.

Demonological who's who of the 16th century and their medieval ancestors. The *Livre des esperitz*, copied in the middle of the sixteenth century in Ms. Cambridge, Trinity College O.8.29 (and published here for the first time), and the *Pseudomonarchia dæmonum*, published by Johannes Wier in 1577, may be considered as demonological who's who, i.e. lists of demons, with their titles, physical apparences, fonctions and number of troops, accounted in legions. Both are late testimonies of a textual tradition which have belonged to ritual magic since the 13th century at least. Two other partial lists of demons appear in 15th century magical manuscripts. Demoniacal majesty appears here in its glory but those demons seem rather benevolent, and even beneficent, which is curious and even scandalous for the keepers of christian orthodoxy. Actually, magical demonology resists to the bipartition of angelical universe, proper to medieval christianism.

INDEX

Mots-clés : démonologie, démons, Johannes Wier, Livre des esperitz, magie rituelle
Keywords : demonology, ritual magic

AUTEUR

JEAN-PATRICE BOUDET

Université de Paris X-Nanterre, 200 avenue de la République, 92001 Nanterre Cedex ; 111/113 rue de Reuilly, 75012 Paris

Le gentleman, la sorcière et le diable : Reginald Scot, un anthropologue social avant la lettre ?*

The Gentleman, the Witch and the Devil : Reginald Scot, an Early Modern Social Anthropologist ?

Georg Modestin

1 Dans son traité *The Discoverie of Witchcraft*, la première « démonologie » anglaise d'une certaine importance, parue en 1584[1], Reginald Scot présente la sorcière comme suit : elle va de porte à porte, quémandant un pot de lait, du levain, de la boisson, de la soupe ou encore autre chose. Face au refus des voisins de lui donner une aumône, elle maudit le maître de maison, sa femme, ses enfants et le bétail jusqu'au petit pourceau dans la porcherie. Sans doute, prévoit l'auteur, tôt ou tard un des enfants tombera malade, et les parents ignares en rendront la « sorcière » responsable. Quant à celle-ci, voyant se réaliser ses vœux les plus secrets, elle s'arrogera un pouvoir maléfique, que, pressée par le juge, elle finira par reconnaître. Le juge est ainsi trompé, tout comme la victime et la sorcière elle-même. On attribue en effet à cette dernière ce qui est du ressort de Dieu seul (lib. I, cap. 3, p. 4-5)[2], par exemple la faculté de rendre malade et de guérir, en bref : tout fait qui est hors de la portée des hommes.

2 Ce n'est pas parce qu'il éprouverait une sympathie particulière envers ces femmes – « vieilles et indigentes » – que Scot les disculpe. Au contraire, il les décrit en des termes qui rappellent les écrits les plus misogynes. Leur physique est répugnant, elles sont superstitieuses, mauvaises langues, folles, malignes (lib. I, cap. 3, p. 4)[3]. Un portrait qui ne se distingue guère de celui brossé par les contemporains réputés plus crédules que Scot[4]. Certes, ces femmes souffrent parfois de mélancolie, de sorte que le diable s'installe facilement dans leur esprit (« où il a trouvé un bon siège ») pour leur faire croire qu'elles ont effectivement le pouvoir de faire le mal qu'on leur impute (lib. I, cap. 3, p. 4). Ce diagnostic, que Reginald Scot a pu trouver dans le traité *De praestigiis daemonum* du

médecin brabançon Johann Weyer (Jean Wier) auquel il renvoie d'ailleurs à plusieurs reprises, n'est cependant pas exploité en faveur des soi-disant sorcières. Contrairement à Weyer qui en fait le pivot de sa défense de ces femmes accusées à tort[5], la mélancolie des sorcières s'ajoute plutôt chez Scot à leur caractérisation négative, probablement parce que l'erreur de s'attribuer indûment des pouvoirs incombant à Dieu seul violait le providentialisme prononcé de Scot.

3 Weyer et Scot n'étaient pas les seuls à penser que les sorcières étaient dénuées de tout pouvoir maléfique. Il s'agissait au contraire, comme Stuart Clark l'a démontré, d'un lieu commun auquel pouvaient souscrire la plupart des auteurs de l'époque, indépendamment de leur degré présumé de « crédulité » ou de « scepticisme ». Le vrai coupable était le diable, qui se dissimulait derrière les sorcières dont il abusait pour se moquer des gens. Il n'était aucunement tout-puissant, car il ne pouvait effectuer ses méfaits que dans les limites de ce qui lui avait été concédé par Dieu[6]. Les capacités physiques du diable étaient cependant telles qu'elles surpassaient la compréhension humaine, ce qui lui permettait d'induire tout le monde en erreur en faisant passer pour surnaturels des événements qui étaient de l'ordre du naturel. « Il a toujours été admis », a écrit Clark à ce propos, « que les démons n'avaient pas perdu leurs pouvoirs physiques après leur chute de la grâce, et que leur expérience accumulée depuis la création, leur qualité subtile, légère et raffinée, ainsi que l'immense rapidité, force et agilité dont ils étaient capables, leur permettaient de produire des effets réels bien au-delà des capacités humaines. Néanmoins, on a aussi invariablement insisté sur le fait que de tels effets restaient dans les limites de la causalité secondaire ou naturelle »[7].

4 Telle était aussi l'argumentation de Johann Weyer, qui considérait le diable comme un adversaire hautement redoutable qui – outre ses capacités physiques extraordinaires – avait accumulé grâce à sa longévité un savoir et une expérience immenses. Plus que cela, le diable de Weyer est aussi un théologien expert qui, en se basant sur ses connaissances des Écritures Saintes, et en particulier des prophéties, faisait semblant de pouvoir prédire l'avenir, ce qui – à nouveau – est une prérogative de Dieu. Au vu de telles aptitudes, l'astuce du diable consistant à prédire ce qu'il allait faire lui-même paraît presque banale[8] . Or rien de comparable chez Reginald Scot.

5 Dans *The Discoverie of Witchcraft,* le diable tient une place plus qu'effacée ; si l'on fait abstraction de quelques mentions passagères qui ne servent qu'à souligner son impuissance à agir sur le monde physique, le diable est le grand absent de ce traité. Le seul champ d'application qui lui est concédé est d'ordre moral : « étant un esprit, il peut, avec la permission et selon l'ordre de Dieu, vicier et corrompre l'esprit et la volonté de l'homme, ce en quoi il est très diligent » (lib. V, cap. 5, p. 57) – un passage que nous citons parce qu'il annonce ce qui sera élaboré dans le *Discourse upon Divels and Spirits*, une pièce à part mais annexée par son auteur à la *Discoverie*.

6 Comme son titre l'indique, il s'agit d'une pièce centrale pour reconstituer l'image, pour autant que Scot la révèle, que ce dernier se faisait du diable. La difficulté consiste cependant dans le fait qu'on est confronté à un texte complexe qui paraît parfois contradictoire et qui, par conséquent, a donné lieu à des interprétations concordant mal entre elles. Scot aurait-il été jusqu'à refuser l'existence même d'esprits et de démons[9] ? Aurait-il eu une sensibilité proche de celle d'Érasme, limitant, certes, les capacités physiques des démons, sans pourtant vouloir tout à fait nier leur existence[10] ? Ou encore – la plus récente des interprétations – était-il un sympathisant de la « Family of Love », un groupe hétérodoxe condamné pour sa lecture purement métaphorique de la

Bible[11] ? Ce n'est pas à nous de trancher ici. Ce qui importe dans notre contexte est que Scot répète dans le *Discourse* que le diable n'a aucune existence corporelle ; il se moque de ceux qui, ayant l'esprit « charnel » (« some are so carnallie minded »), s'imaginent le diable comme un homme noir, aux sabots fendus, arborant une paire de cornes, une queue, des griffes et de grands yeux (cap. XI, p. 426)[12]. Une image qui nous est pourtant familière.

7 Bien plus que physiques, les assauts de Satan sont spirituels : il s'insinue dans nos cœurs afin de titiller nos humeurs pour que nous poursuivions nos appétits et plaisirs, ses appâts étant les péchés capitaux (cap. XI, p. 426). Une opinion qui à première vue ne paraît pas outre mesure originale. Mais Scot va plus loin ; il s'aventure – je dirais – jusqu'aux marges d'une conception métaphorique du diable. Dans ces cas précis, le diable n'est plus qu'une façon de parler : « Là où l'on dit : l'esprit de jalousie (*the spirit of gelosie*) s'empare de lui », explique Scot, « cela revient à dire : il est poussé par son (propre) esprit jaloux (*a gelous mind*) ; et non pas : un diable corporel s'attaque à lui »[13]. Quant à ceux que l'on croit possédés, « il semble dans bon nombre de cas que cela ne fait aucune différence et que c'est tout un de dire : il est possédé par un diable, ou bien : il est lunatique ou frénétique. Car ces maladies, comme on le dit de nos jours, tirent leur origine de la mélancolie »[14]. On s'explique en effet mal autrement comment il est possible de chasser Satan avec des moyens médicaux. Pourtant, Scot ne va pas jusqu'à contester, en dernière conséquence, l'existence même du diable, du moins à ce qu'il semble. Mais il s'aligne sur ceux pour qui, comme il le dit, le diable est « spirituel et invisible » (cap. XIV, p. 430). La position exprimée par notre auteur est néanmoins hardie, car par son refus inconditionnel de concéder au diable quelque capacité physique que ce soit, il se distingue fondamentalement de ses contemporains pour qui l'activité, par ailleurs tout à fait « réelle », du diable s'intégrait, toujours avec le *caveat* de la permission divine, dans la nature environnante.

8 Il n'est dès lors pas surprenant que Scot rejette le pacte diabolique, dont les détails sont puisés notamment dans le *Malleus maleficarum* et la *Démonomanie des sorciers* de Jean Bodin, parue quatre ans seulement avant *The Discoverie*. Il le fait d'ailleurs plus d'une fois, et on comprend cette insistance si l'on tient compte du fait que le pacte constituait en quelque sorte la pierre angulaire de l'édifice démonologique[15]. « Si le pacte (*league*) n'a pas de réalité, comme c'est le cas du reste des confessions », souligne Scot dans la *Discoverie*, « les arguments des persécuteurs des sorcières (*witchmongers*) s'écroulent, car tous les auteurs tiennent ce contrat (*bargaine*, à savoir le pacte) pour sûr et certain ; or c'est leur seule maxime »[16].

9 Quel accord pourrait être conclu entre un corps physique, celui de la sorcière, et un corps spirituel, celui du diable (lib. III, cap. 4, p. 25-26) ? Scot pose ici une question rhétorique dont on saisit facilement la portée quand on connaît les convictions de l'auteur sur la nature du diable. C'est par le rejet formel de la possibilité même du pacte diabolique que Scot se distingue non seulement de ses contemporains, mais aussi de ses successeurs. Quel que fût le degré de « scepticisme » d'un auteur, le pacte n'était guère mis en question. On avait beau admettre que les sorcières ne commettaient pas elles-mêmes les maléfices qui leur étaient attribués, le pacte satanique impliquait néanmoins le crime d'apostasie, réclamant la plus sévère punition[17]. Ainsi, George Gifford, célèbre pour son exposé de la dynamique sociale susceptible de déclencher une accusation de sorcellerie[18], fait dire en 1593 à son porte-parole dans *A dialogue concerning witches and witchcrafts* qu'il faut exécuter une sorcière non pas parce qu'elle tue des hommes – Gifford, qui passe pour un

sceptique, vient en effet de développer qu'elle en est incapable – mais parce qu'elle traite avec le diable (« because she dealeth with divels »)[19].

10 Si l'on se souvient, une nouvelle fois, du point de vue de Scot sur le diable, on anticipe sans peine son opinion sur le sabbat des sorcières. Pas plus que le pacte, le sabbat ne revêt une quelconque réalité physique ; quant aux confessions, elles sont imputables soit à une maladie, soit à la contrainte de la part du juge (lib. III, cap. 6, p. 27). Si la sorcellerie existe malgré tout en tant que crime spirituel, c'est uniquement parce que la confession de la « sorcière » trahit son mépris de la religion, ce qui est cependant aussi, voire encore plus, la faute de son pasteur négligent (lib. III, cap. 7, p. 28). Il n'est dès lors pas surprenant que Scot parodie les descriptions du sabbat : « Le fait de joindre ses mains à celles du diable, d'embrasser son derrière dénudé, de même que l'idée qu'il égratigne les sorcières et les morde ne sont que des mensonges absurdes ; toute personne douée de raison peut s'en apercevoir sans peine »[20]. De même, il tourne en dérision le vol des sorcières à l'aide de graisses fabriquées à base de chair d'enfants : « Comment l'huile ou la soupe faite à partir d'un enfant trempé dans l'eau peuvent-elles avoir une telle vertu qu'un bâton qui en serait enduit puisse porter des gens à travers les airs ? Cette liqueur, dont ils disent qu'elle leur donne la maîtrise de cette faculté, n'est-ce pas ridicule ? »[21]. Pour Scot, c'est en effet grotesque, et il n'omet aucune occasion de se moquer de ses informateurs ; cela s'applique bien entendu aussi au crime de chair avec le diable : puisque ce dernier est un esprit, « il n'a ni chair ni os qu'il puisse utiliser pour accomplir cette action ». Et il ne lui reste qu'à s'étonner : « la folie et la crédulité des hommes (concernant les rapports avec des *incubi*) sont aussi surprenantes et risibles que les autres confessions vaines et impossibles » (lib. III, cap. 19, p. 41).

11 Contrairement à la réfutation du pacte par Scot – qui est une position exceptionnelle –, celle du sabbat n'a pas dû surprendre les contemporains anglais : en effet, le sabbat fait une entrée tardive en Angleterre, où il restera marginal par rapport aux accusations de pacte et de maléfice. Si la législation contre la sorcellerie de 1563 (*Elizabethan Witchcraft Statute*) prévoyait la peine de mort pour l'invocation de mauvais esprits, celle de 1604 (*Jacobean Witchcraft Statute*), tout en punissant comme auparavant leur consultation, ajoutait explicitement les accords passés avec eux (« consulter, *pactiser avec*, accueillir, employer, nourrir ou récompenser n'importe quel esprit mauvais et malin »). De même, il était désormais défendu sous peine de mort d'enlever des dépouilles des tombes dans le but de les utiliser pour des pratiques illicites[22]. Un durcissement derrière lequel on devine l'influence de Jacques Ier, roi d'Angleterre depuis 1603, qui en tant que Jacques VI d'Écosse avait soutenu de 1590 à 1597 une chasse massive dans laquelle le sabbat occupait une certaine place, quoique sous une forme atténuée en comparaison avec les modèles continentaux[23]. Quant à la première apparition connue du sabbat en Angleterre, elle se situe en 1612. Dans les faits, le phénomène restera cependant marginal, et les démonologues anglais avaient peu à dire sur ce sujet, qu'ils tendaient à regarder tout au plus comme une fantaisie lascive engendrée par l'imagination « papiste ». Cela ne signifie cependant pas que la croyance en la sorcellerie aurait été plus dépouillée, voire en quelque sorte plus « rationaliste » que sur le continent. Les sorcières anglaises étaient supposées elles aussi entretenir un commerce avec des esprits diaboliques ; à la différence qu'il s'agissait d'une relation peut-être plus personnelle avec un esprit familier en forme d'animal, qui n'impliquait pas des réunions clandestines à grande échelle[24].

12 Son refus d'accepter une quelconque activité physique du diable, son scepticisme face au pacte avec le diable et au sabbat des sorcières ont valu à Reginald Scot la réputation d'un

empiriste scientifique et même rationaliste ; c'est méconnaître son providentialisme profond[25]. Si Scot limite le plus étroitement possible l'activité du diable, c'est parce que Dieu ne l'a pas permis autrement. Une autre tentation serait de faire de Scot un anthropologue, comme l'a fait Alan Macfarlane avec son contemporain George Gifford[26]. À l'instar de Scot, Gifford était persuadé que la sorcière était incapable de faire le mal qu'on lui attribuait ; de même il avait un flair pour la dynamique qui pouvait conduire à un procès : bruits, peurs, tensions[27].

13 Dans son livre admirable devenu un classique, *Religion and the Decline of Magic*, Keith Thomas utilise Scot dans la même perspective. Il reprend le fameux passage auquel nous avons fait référence au début, pour montrer comment éclôt une accusation de sorcellerie : une vieille femme demande un menu objet, on la renvoie ; la personne ayant refusé cette preuve de charité se sent mal à l'aise parce qu'elle a manqué à son devoir chrétien. Elle transfère ce mauvais sentiment sur la vieille femme, qui, elle, aurait toutes les raisons de se sentir aigrie. Le moindre malheur qui arrivera servira de prétexte pour l'accuser de sorcellerie. Tout en ajoutant qu'il y avait d'autres sources de conflits, Thomas écrit que l'immense majorité des cas documentés suivent ce modèle relativement simple, sans que l'on sache très bien sur quoi il base cette assertion[28]. La même observation s'applique au célèbre livre d'Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*. Se référant, parmi d'autres sources, à Gifford qui a décrit le même mécanisme que Scot avant lui, Macfarlane – d'ailleurs un élève de Thomas : c'est sous sa direction qu'il a rédigé la thèse à l'origine du livre cité – fait également part du « modèle de la charité refusée » (*charity refused model*), qui devait faire le bonheur des historiens. Macfarlane présente des listes de motifs qui amènent effectivement à penser que la situation dans laquelle la discorde naissait du refus de charité était particulièrement fréquente[29]. Reginald Scot aurait-il donc en effet été, de même que George Gifford, une sorte d'anthropologue social avant la lettre, qui aurait anticipé ce que les historiens devaient confirmer quatre siècles plus tard ? Cette représentation a de quoi séduire ; d'autant plus que l'on aurait ainsi trouvé en Scot un précurseur. Et ce n'est certainement pas un hasard si le *gentleman farmer* qu'était Scot a été investi d'attributs comme « scientificité » et « rationalité », qui ne rendent toutefois pas compte de ses convictions religieuses.

14 La vie de Scot ne paraît pas avoir connu de grands bouleversements[30]. Il semble avoir passé la plupart de son temps dans le comté de Kent, sur ses propres terres (modestes), de même que sur celles, plus étendues, de son cousin dont l'administration lui était confiée. Après avoir quitté Oxford, sans grade certes, mais non pas sans les bases d'une érudition qu'il cultivera toute sa vie et qui se reflète dans la multitude de citations dont *The Discoverie* est émaillée, Scot revient dans sa région natale où il reste en tant que *gentleman farmer* jusqu'à sa mort en 1599. Or cette occupation – à l'origine d'un premier livre publié en 1574 et qui connaît un succès immédiat, à savoir la première méthode anglaise de culture du houblon – s'accorde bien avec l'image que l'on aime se faire de Scot : celle d'un fin observateur, pourvu d'un sens empirique aiguisé[31].

15 Il occupe plusieurs fois des charges publiques : en 1586 et 1587 il est collecteur d'impôts, et l'année suivante – la célèbre *Armada year* – il est attesté comme capitaine d'une compagnie de réservistes ; toujours en 1588, il représente sa circonscription au Parlement. Mais ce qui retient le plus l'intérêt est son activité dans l'appareil judiciaire au cours des six ans environ qui précèdent la publication de la *Discoverie*. Pendant ce temps, Scot semble en effet avoir occupé la charge de juge de paix[32]. Il n'est donc pas improbable que cette expérience ait aiguisé chez lui une conscience critique à l'égard des preuves de

sorcellerie, d'autant que les juges de paix étaient chargés des enquêtes préliminaires en cas de crime de sang[33]. Il convient en effet de noter que Scot revient à plusieurs reprises sur la faiblesse de telles « preuves », en particulier les confessions des sorcières, dans le troisième livre de son traité.

16 Il n'est pas sûr qu'il ait lui-même été confronté en tant que juge de paix à des dénonciations ; du moins il ne parle pas d'une telle expérience dans son livre, où il mentionne pourtant quelques affaires locales. Il a cependant assisté – dans une fonction que nous ignorons – à un cas devant la cour d'assises de Rochester en 1581, où il est intervenu – selon ses propres dires dans *The Discoverie* – en faveur de l'accusée, après s'être convaincu que l'accusation n'était fondée sur rien. De ce procès ont été préservés l'inculpation et le verdict, et on constate que la prévenue a en effet été jugée non coupable. Si la relation de Scot est exacte, elle passe sous silence certains faits sur lesquels je ne veux pas m'attarder ici, mais qui font supposer que Scot a délibérément concentré sa polémique sur le pasteur, père de la victime ; ce dernier aurait violé par son recours à des guérisseuses et par ses accusations infondées les convictions providentialistes de Scot [34]. Retenons toutefois que le cas avait déjà passé la première instance, ayant été jugé recevable par un premier jury et transmis aux assises. Un fait qui donne un relief particulier au commentaire de Scot : « Et vraiment, si un membre du jury (Scot lui-même ?) n'avait pas été plus sage que les autres, l'accusée aurait été condamnée sur la base de ces accusations, et d'autres non moins ridicules » (lib. I, cap. 2, p. 4).

17 Si l'on revient maintenant sur le modèle de la « charité refusée » qui aurait été à l'origine de la majorité des cas de sorcellerie, on se rend compte qu'Alan Macfarlane a puisé ses données pour la plus grande partie dans des pamphlets de l'époque[35]. Il considérait cette catégorie de sources comme fiable et utile, compte tenu du fait que ces pamphlets contiennent de nombreux détails qui auraient été autrement perdus ; en effet les inculpations (*indictments*), qui forment le type de document le plus répandu dans les affaires de sorcellerie, sont d'habitude sobres et stéréotypées[36]. Depuis la publication en 1970 de *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, la réflexion sur les sources et leur utilisation a cependant fait plusieurs pas importants, qui rendent une telle vue problématique, et avec elle l'accent mis sur le modèle de la « charité refusée ». Robin Briggs par exemple a souligné la largeur de l'éventail des conflits possibles ; on tend à la sous-estimer parce que les témoignages proférés devant la cour se limitent le plus souvent à relater certains événements significatifs, mais passent sous silence les multiples contacts entres les parties[37]. Quant au stéréotype véhiculé par le modèle de la « charité refusée », à savoir celui d'une vieille femme pauvre qui dépend des aumônes des autres villageois, c'est Malcolm Gaskill qui, entre autres, a montré à quel point il est à revoir. Sur la base de ses recherches sur le Kent, il a été amené à dire que l'historiographie anglaise a indûment privilégié le « cas modèle » aux dépens d'autres mécanismes[38].

18 On peut se demander dans quelle mesure le choix de ce qui est déposé devant les juges et le jury et de ce qui est tu est le produit d'une stratégie – consciente ou non[39]. Une approche qui s'offre dans ce contexte est d'ordre littéraire. Les historiens sont en effet invités – comme on l'a récemment rappelé – à tenir compte de la « textualité de leur matière première et de la nature rhétorique inhérente aux faits qui forment la carrière qu'ils exploitent »[40]. En ce qui concerne nos sources, cela signifie qu'il faut par exemple prendre en considération la « rhétoricité » des accusations, qui ne constituent nullement un rapport des faits – une vieille femme qui demande une aumône... – mais une histoire dont on pouvait s'attendre à ce qu'elle convainque le jury et les juges. Afin d'atteindre ce

but, les accusateurs recouraient à un modèle, par exemple celui de la « charité refusée », qui devait être largement répandu. Puisqu'une sorcière était susceptible de maudire la personne qui lui refusait ce qu'elle avait demandé, il devait être extrêmement difficile pour une accusée de réfuter une telle histoire avancée contre elle. Peter Rushton, qui a consacré un article significatif à ce problème, souligne à ce sujet que, par le choix des éléments racontés, l'accusateur faisait référence à un modèle familier de relation de cause à effet qui anticipait déjà l'issue[41] – le malheur ne pouvait avoir été causé que par la sorcière.

19 Les enjeux très réels qui se cachent derrière ces récits stylisés ont été mis en évidence par Jonathan Barry dans son hommage critique à Keith Thomas : comme une crise pouvait couver pendant de longues années avant d'aboutir éventuellement à un procès, on a raison de penser que, dans les cas où une accusation formelle a effectivement été proférée, celle-ci constituait le dernier ressort pour trancher une situation devenue intenable pour l'une des parties. Or faire appel à la justice était en lui-même un acte dangereux, étant donné qu'une dénonciation ne produisait pas forcément le résultat escompté, comme le montrent – au moins pour l'Angleterre – les taux d'acquittement relativement élevés que la recherche tend à négliger[42]. Une dénonciation devait donc frapper fort. Cela soulève cependant la question de savoir à quel point ces dénonciations étaient l'effet de peurs pour ainsi dire « honnêtes », comme le suggère le modèle de la « charité refusée », où les mauvais sentiments à l'égard de la « sorcière » sont dus à un mécanisme de transfert que l'on suppose inconscient. Sans vouloir aborder ici la question de savoir ce qui a pu conduire Thomas et Macfarlane à privilégier cette approche[43], nous nous limiterons à rappeler que des études récentes tendent à révéler à quel point les crises de sorcellerie étaient nourries par des querelles et un factionnalisme villageois, susceptibles d'aboutir à des dénonciations malicieuses[44].

20 L'aspect pour ainsi dire « littéraire » (qui n'aime pas ce mot dans un contexte historique pourrait aussi dire « conventionnel » ou bien « rhétorique ») de ces dénonciations telles qu'elles filtrent dans les accusations formelles, elles-mêmes transcrites d'une façon plus ou moins fiable dans les pamphlets sur la sorcellerie, a été récemment souligné par Marion Gibson, qui s'était précisément attelée à la tâche d'analyser ces pamphlets. Loin de se limiter à une lecture « plate » de ces documents, qui se serait seulement intéressée au degré de leur « véridicité », elle distingue dans les pièces de son corpus plusieurs voix donnant l'impression d'une véritable polyphonie[45]. Mais ce n'est pas tout : l'auteur identifie en outre plusieurs « histoires-matrices » (*generic stories*) qui devaient être familières aux contemporains. Parmi ces histoires nous retrouvons, sans surprise, celle de la « charité refusée » telle que nous la connaissons suite à Scot et Gifford[46].

21 La conclusion qui s'impose est que Scot et Gifford étaient moins des anthropologues avant la lettre, pour reprendre la question de notre titre, que d'habiles « littérateurs ». On a raison de penser que ce qu'ils présentent n'est pas tellement une analyse perspicace d'une quelconque réalité, mais la reprise ironique, voire parodique[47] d'un topos narratif, même si ce dernier était pourvu sur le terrain d'une efficacité redoutable qu'il ne faut pas prendre à la légère. Une histoire qui tuait : rationalisation après coup, une fois le malheur arrivé ; moment de stratégie discursive éprouvée quand il s'agissait de formuler une accusation convaincante. Et il y a peut-être un troisième volet : dès que quelqu'un se retrouvait dans la situation décrite, il était difficile, à ce que je m'imagine, de ne pas penser à la sorcellerie.

22 La motivation de Scot pour démanteler cette narration dangereuse est à chercher dans ses convictions religieuses : non, la sorcière n'avait pas le pouvoir, avec ou sans l'aide du diable, de faire ce que les contemporains moins avertis lui imputaient. Le fait qu'il s'agit d'un stéréotype peut expliquer pourquoi Scot a néanmoins perpétué l'image de la vieille femme misérable, une image dont il était probablement lui-même imprégné : seule une telle personne était susceptible aux yeux des contemporains de se croire des pouvoirs particuliers. Or cette image a filtré, suite aussi à Scot, dans l'historiographie moderne, où la sorcière est parfois décrite comme maligne et mauvaise langue[48]. Une construction qui a la vie longue.

NOTES

***.** Cette contribution développe certains éléments que j'ai traités une première fois dans « Whatsoever is reported of such maner of witchcrafts, I dare avow to be false and fabulous. Johann Weyer's *De praestigiis daemonum* and Reginald Scot's *The Discoverie of Witchcraft* : two sceptical treatises form the time of the Great European witch hunt », mémoire de maîtrise inédit, Université d'Exeter, 1998. Ce travail a été effectué sous la direction du docteur Gareth Roberts, décédé brutalement en février 1999, à qui j'aimerais rendre hommage ici. Un exemplaire du mémoire a été déposé à la Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne à Dorigny sous la cote BCU/D magasins TOB 15267.

1. La *Discoverie of Witchcraft* de Scot a été précédée par un premier traité anglais moins connu de Francis Coxe (1561), suivi de la traduction anglaise du *De veneficiis* de Lambert Daneau (1575) ; voir A. C. Kors et E. Peters éd., *Witchcraft in Europe 400-1700. A documentary history* (1972), 2e éd. revue par E. Peters, Philadelphie, 2001, p. 303 (n. 1) et 394-395.

2. Il existe actuellement deux éditions du traité : R. Scot, *The Discoverie of Witchcraft* [suivie de *A Discourse upon Divels and Spirits*], B. Nicholson éd., Londres, 1886 (rééd. Wakefield, 1973), et *The Discoverie of Witchcraft*, M. Summers éd., Londres, 1930 (rééd. New York, 1972). L'édition de référence est celle préparée par Brinsley Nicholson (dans celle de Montague Summers il manque une pièce essentielle, à savoir le *Discourse upon Divels and Spirits* que Scot donne en annexe à son livre). Pour permettre l'utilisation parallèle des deux éditions, nous renvoyons à Scot en indiquant le livre et le chapitre. La pagination donnée ici est celle de M. Summers : son édition est, malgré ses défauts, la plus répandue et la plus accessible des deux.

3. Pour la représentation négative de la vieille femme, voir J. Agrimi et Ch. Crisciani, « Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations et les fonctions de la *vetula* (xiiie-xve s.) », *Annales ESC,* septembre-octobre 1993, n° 5, p. 1281-1308 ; pour la féminisation de la sorcellerie, voir par exemple C. Chène et M. Ostorero, « Démonologie et misogynie. L'émergence d'un discours spécifique sur la femme dans l'élaboration doctrinale du sabbat au xve s. », dans A.-L. Head-König et L. Mottu-Weber éd., *Les Femmes dans la société européenne. 8e Congrès des Historiennes suisses*, Genève, 2000 (Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève), p. 171-196.

4. Voir A. MACFARLANE, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study* (1970), 2e éd. Londres, 1999, p. 158-159.
5. H. C. E. MIDELFORT, « Johann Weyer and the Transformation of the Insanity Defense », dans R. PO-CHIA HSIA éd., *The German People and the Reformation*, Ithaca, 1988, p. 234-261.
6. S. CLARK, *Thinking With Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, 1997, voir la partie II du livre (« Science »). Voir aussi ID., « The scientific status of demonology », dans B. VICKERS éd., *Occult and scientific mentalities in the Renaissance*, Cambridge, 1984 (réimpr. 1986), p. 351-374 ; ID., « Protestant Demonology : Sin, Superstition and Society (*ca* 1520-*ca* 1630) », dans B. ANKARLOO et G. HENNINGSEN éd., *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford, 1990, p. 45-81 ; ID., « Glaube und Skepsis in der deutschen Hexenliteratur von Johann Weyer bis Friedrich von Spee », dans H. LEHMANN et O. ULBRICHT éd., *Vom Unfug des Hexen-Processes. Gegner der Hexenverfolgungen von Johann Weyer bis Friedrich Spee*, Wiesbaden, 1992 (Wolfsbütteler Forschungen 55), p. 15-33.
7. S. CLARK, « The scientific status of demonology », *loc. cit.*, p. 360.
8. *Witches, Devils, and Doctors in the Renaissance. Johann Weyer*, De praestigiis daemonum, G. Mora *et al.* éd., trad. par J. Shea, Binghampton, 1991 (Medieval & Renaissance Texts & Studies 73), ici lib. I, cap. X, p. 26.
9. S. ANGLO, « Reginald Scot's *Discoverie of Witchcraft* : Scepticism and Sadduceeism », dans S. ANGLO éd., *The Damned Art. Essays in the Literature of Witchcraft*, Londres, 1977, p. 106-139, en part. p. 126-129.
10. L. L. ESTES, « Reginald Scot and his *Discoverie of Witchcraft*. Religion and Science in the Opposition to the European Witch Craze », *Church History* 52, 1983, p. 444-456 (rééd. dans B. P. LEVACK éd., *The Literature of Witchcraft* IV, New York-Londres, 1992, p. 174-186).
11. D. WOOTTON, « Reginald Scot / Abraham Fleming / The Family of Love », dans S. CLARK éd., *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, Londres-New York, 2001, p. 119-138.
12. Dans les références au *Discourse upon Divels and Spirits*, nous indiquons le numéro du chapitre suivi de celui des pages d'après l'édition de Brinsley Nicholson.
13. « Also where it is said ; If the spirit of gelosie come upon him : it is as much to saie as ; If he be mooved with a gelous mind : and not that a corporall divell assaulteth him » (*Discourse*, cap. XIII, p. 428).
14. « [I]t seemeth in manie places that it is indifferent, or all one, to saie ; He is possessed with a divell ; or, He is lunatike or phrenetike : which disease in these daies is said to proceed of melancholie » (*Discourse*, cap. XIV, p. 430).
15. Au sujet du pacte, voir A. NEUMANN, *Verträge und Pakte mit dem Teufel. Antike und mittelalterliche Vorstellungen im* Malleus maleficarum, St. Ingbert, 1997 (Saarbrücker Hochschulschriften 30).
16. « If the league be untrue, as are the residue of their confessions, the witchmongers arguments fall to the ground : for all the writers herein hold this bargaine for certeine, good, and granted, and as their onelie maxime » (*The Discoverie*, lib. III, cap. 4, p. 25).
17. Voir S. Clark, « Protestant Demonology », *loc. cit.*, p. 58.
18. Nous avons vu un exposé comparable chez Scot. Nous reviendrons d'ailleurs sur ce sujet.
19. G. GIFFORD, *A dialogue concerning witches and witchcrafts* (1593), Londres, 1843 (Percy Society : Early English Poetry, Ballads and Popular Literature of the Middle Ages 8), p. 95.

20. « That the joining of hands with the divell, the kissing of his bare buttocks, and his scratching and biting of them, are absurd lies ; everie one having the gift of reason may plainlie perceive » (*The Discoverie*, lib. III, cap. 6, p. 27).
21. « How hath the oile or pottage of a sodden child such vertue, as that a staffe annointed therewith, can carrie folke in the aire ? Their potable liquor, which (they saie) maketh maisters of that facultie, is it not ridiculous ? » (*The Discoverie*, lib. III, cap. 12, p. 34).
22. A. MACFARLANE, *op. cit.*, p. 14-15.
23. La persécution sous le roi démonologue Jacques VI d'Écosse a stimulé une riche littérature. Nous renvoyons à l'édition dessources que Gareth Roberts a pu terminer avant sa mort : L. Normand et G. Roberts, *Witchcraft in Early Modern Scotland. James VI's Demonology and the North Berwick Witches*, Exeter, 2000.
24. J. SHARPE, *Instruments of Darkness. Witchcraft in England 1550-1750* (1996), Londres, 1997, p. 70-79.
25. Voir S. Anglo, *loc. cit.*, ainsi que L. L. Estes, *loc. cit.*
26. A. MACFARLANE, « A Tudor Anthropologist : George Gifford's *Discourse* and *Dialogue* », dans S. ANGLO éd., *op. cit.*, p. 140-155.
27. *Ibid.*, p. 145.
28. K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England* (1971), Londres, 1991, voir le chap. « Witchcraft and its social environment », ici p. 660-663. Pour la faiblesse de ce modèle sur un plan numérique, voir J. BARRY, « Introduction : Keith Thomas and the problem of witchcraft », dans J. BARRY, M. HESTER et G. ROBERTS éd., *Witchcraft in early modern Europe. Studies in culture and belief* (1996), Cambridge, 1998 (Past and Present Publications), p. 1-45, ici p. 8-9.
29. A. MACFARLANE, *op. cit.*, p. 172-176.
30. Voir à ce sujet l'introduction de B. Nicholson à son édition de *The Discoverie* (1886) ; l'entrée de S. Lee sur Reginald Scot dans *National Biography* XVII (1897), p. 1001-1003 ; et R. H. West, *Reginald Scot and Renaissance Writings on Witchcraft*, Boston, 1984 (Twayne's English Authors Series 385), la seule monographie sur Scot.
31. L. L. Estes, *loc. cit.*, p. 445.
32. Dans son entrée sur Scot dans la *National Biography*, Sidney Lee laisse planer un léger doute à ce sujet (p. 1001).
33. J. A. SHARPE, *Crime in early modern England 1550-1750*, Burnt Mill, Harlow (Essex), 1984, le chap. « Courts, officers and documents », ici p. 28-30.
34. R. SCOT, *The Discoverie*, lib. I, cap. 2, p. 3-4 ; ainsi que C. L'ESTRANGE EWEN, *Witch Hunting and Witch Trials. The Indictments for Witchcraft from the Records of 1373 Assizes held for the Home Circuit AD 1559-1736,* Londres, 1929, p. 143, n° 152-154, en part. n° 153. À ce sujet G. M ODESTIN, « Whatsoever is reported of such maner of witchcrafts », p. 28-30.
35. A. Macfarlane, *op. cit.*, tableaux 17 et 18 et leurs explications p. 173-176.
36. *Ibid.*, p. 86.
37. R. BRIGGS, *Witches & Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft* (1996), Londres, 1997, voir le chap. « The Projection of Evil », ici p. 142.
38. M. GASKILL, « Witchcraft in early modern Kent. Stereotypes and the background to accusations », dans J. BARRY, M. HESTER et G. ROBERTS éd., *op. cit.*, p. 257-287, en part. p. 278.
39. J. BARRY, *loc. cit.*, p. 42-44.

40. A. WALSHAM, « Compte-rendu de Lori Anne Ferrell et Peter McCullough éd., “The English Sermon Revised. Religion, Literature and History 1600-1750” », H-Albion, H-Net Reviews, Novembre 2000.
41. P. RUSHTON, « Texts of Authority : Witchcraft Accusations and the Demonstration of Truth in Early Modern England », dans S. CLARK éd., *op. cit.*, p. 21-39, ici p. 26.
42. J. BARRY, *loc. cit.*, p. 12-13.
43. *Ibid.*, p. 14-15, et J. Sharpe, Introduction à la deuxième édition de Macfarlane, *op. cit.*, p. XIV-XIX.
44. J. BARRY, *loc. cit.,* p. 13-14, et M. GASKILL, *loc. cit.*, p. 281-284.
45. M. GIBSON, *Reading Witchcraft. Stories of Early English Witches*, Londres-New York, 1999 ; EAD. « Understanding Witchcraft ? Accusers' Stories in Print in Early Modern England », dans S. CLARK éd., *op. cit.*, p. 41-54.
46. M. Gibson, *op. cit.*, p. 83-86, ainsi que *loc. cit.*, p. 45-47.
47. En narrateur qui la raconte à la première personne, Scot parodie ouvertement l'histoire de la charité refusée dans une épître à son cousin Sir Thomas Scot, insérée en tête de l'édition originale de *The Discoverie*. Voir l'édition de Brinsley Nicholson ainsi que Gibson, *loc. cit.*, p. 45.
48. À ce sujet J. Barry, *loc. cit.*, p. 37-41.

RÉSUMÉS

Cette contribution analyse la figure de la sorcière ainsi que celle du diable et du sabbat telles qu'elles ont été représentées par Reginald Scot dans son traité sceptique *The Discoverie of Witchcraft* (1584). Dans un second temps, elle s'interroge sur l'héritage de Scot dans l'historiographie moderne de la sorcellerie.

The Gentleman, the Witch and the Devil : Reginald Scot, an Early Modern Social Anthropologist ? This paper analyses the way witches, as well as the devil and the witches' Sabbath are represented in Reginald Scot's sceptical treatise *The Discoverie of Witchcraft* of 1584. In a second step, Scot's heritage in modern historiography of witchcraft is explored.

INDEX

Mots-clés : Angleterre, historiographie, sorcellerie, xvie siècle
Keywords : 16th century, England, historiography, Reginald Scot, witchcraft

AUTEUR

GEORG MODESTIN

Collaborateur FNRS, Gymnase allemand de Bienne, Greyerzstrasse 37, CH-3013 Berne

Le Malleus Maleficarum *à la lumière de l'historiographie : un* Kulturkampf ?

The Malleus maleficarum *and its Historiography: a* Kulturkampf?

Carmen Rob-Santer

Traduction : Benoît Grévin

NOTE DE L'ÉDITEUR

Traduit de l'allemand par Benoît Grévin

« Les frontières de ma langue sont les frontières de mon monde. »
Ludwig Wittgenstein

1 Le monde de la recherche relative au *Malleus maleficarum* se limite à peu près à deux langues : le latin, dans lequel le traité fut édité une trentaine de fois entre 1486 et 1669, et l'allemand, dans lequel a été écrite la majeure partie – et de loin – du travail de recherche, et qui est aussi la langue dans laquelle a paru la première traduction complète[1] (œuvre de J.W. Richard Schmidt) en 1906[2]. Celle-ci – en dépit de son caractère fautif[3] – stimula, à travers ses nombreuses rééditions, l'intérêt pour le *Malleus* dans l'espace linguistique allemand. Le *Malleus* y reçut un statut exceptionnel, bien au-delà des frontières du monde scientifique, et fut désigné comme « le manuel de la chasse aux sorcières par excellence »[4] . Jusqu'à la récente traduction de Wolfgang Behringer, Günter Jerouschek et Werner Tschacher[5], c'est la version de Schmidt qui a servi de base aux nombreuses confrontations, même scientifiques, avec le *Malleus.*

2 Pourtant, cette large diffusion du *Malleus* contraste avec des incertitudes parfois profondes relatives à l'œuvre. On manque d'informations de base certaines, et le mauvais état de la recherche peut étonner. En particulier, des questions encore irrésolues concernant le rédacteur et l'importance du *Malleus maleficarum* rendent difficile un survol

concis. Depuis les Lumières, le *Malleus maleficarum* oscille entre ces deux pôles de connaissance et de méconnaissance.

L'état de la recherche

Le rédacteur et l'œuvre

3 Le *Malleus maleficarum*, connu également sous le nom de *Marteau des Sorcières* [*Hexenhammer*][6] depuis le XVIIIe siècle, fut imprimé pour la première fois en 1486[7] par Peter Drach, à Bâle[8]. Le titre de l'ouvrage se déduit uniquement de l'apologie qui précède le traité publié par le prieur du couvent dominicain de Cologne, Jakob Sprenger. Cette apologie désigne comme responsable de la composition le collègue de Sprenger, le dominicain de Sélestat Heinrich Institoris (Kramer). Cela contredit néanmoins plusieurs passages du traité lui-même, dans lequel on parle de deux inquisiteurs en tant que rédacteurs. L'attribution à Kramer n'est pas discutée de son vivant, alors que le rôle de Sprenger reste obscur.

4 C'est dans l'édition de Nuremberg de 1519 qu'on trouve pour la première fois dans le titre une indication d'auteur, nommant aussi bien Institoris (mort avant 1505) que Sprenger (mort en 1495). Les éditions suivantes ne donnent pas d'auteur, les deux éditions vénitiennes de 1574 et 1576 attribuent l'ouvrage à Sprenger seul, tout comme la première édition de Francfort-sur-le-Main en 1580. Dans les éditions plus récentes de 1582, 1588 et 1600, le même imprimeur, en l'occurrence l'éditeur Nicolaus Bassaeus, mentionne deux auteurs. Comme c'est ordinairement le cas dans les éditions à partir de 1580, la dernière édition (Lyon, 1669) regroupe sous le nom de *Malleus maleficarum* plusieurs traités démonologiques, principalement ceux de Jean Nider, Bernard Basin, Girolamo Menghi, Ulrich Molitoris, Jean Gerson, Thomas Murner et Bartolomeo de Spina ; les auteurs du *Marteau des Sorcières* n'apparaissent pas dans la page de titre, mais sont donnés à la page suivante comme *Iacobus Sprenger* et *Henricus Institoris*[9].

5 Jusqu'au XIXe siècle, Sprenger était considéré comme l'unique ou principal auteur. Joseph Hansen avança le premier de nombreux arguments pour une attribution principale ou unique à Institoris, déterminant ainsi la direction de la recherche en langue allemande du XXe siècle[10], non sans de solides arguments[11]. En revanche, Sprenger continue à figurer dans la littérature internationale, au moins comme co-rédacteur à part entière. Ce n'est que récemment qu'André Schnyder tenta d'ébranler cette *communis opinio* allemande et laissa résolument ouverte la question de la co-attribution à Sprenger[12]. Le débat sur l'attribution resta alors en suspens[13].

6 Deux approbations de respectivement quatre et huit professeurs en théologie de l'université de Cologne ont été ajoutées au *Malleus maleficarum* au fil des éditions. Concernant la question de leur authenticité, c'est le verdict de Joseph Hansen sur la fausseté de la seconde qui a été suivi[14]. André Schnyder a avancé une contre-proposition un siècle plus tard, et tenté de « décharger » les auteurs du *Malleus* de l'accusation de faussaire[15].

7 On ajouta encore la bulle du pape Innocent VIII *Summis desiderantes affectibus* du 5 décembre 1484 aux éditions du *Malleus*[16]. D'une part, elle revêtait le *Marteau des Sorcières* d'un caractère d'autorité, et d'autre part, elle recevait, grâce à la publication commune, une place à part dans les promulgations papales concernant la sorcellerie et la magie.

Forme, contenu et priorités du Malleus

8 D'un point de vue formel, le *Malleus maleficarum* est divisé en trois parties. La première se compose de 18 *questiones* concernant l'origine de la sorcellerie, les rapports entre les démons et les sorcières, leurs pouvoirs et la question de la permission divine. Dans cette partie essentiellement théorique, le *Marteau des Sorcières* suit au plus près la méthode scolastique. C'est en première ligne la Bible et les écrits patristiques qui servent d'autorité, ainsi que les grands théologiens médiévaux. La seconde partie se compose de deux grandes questions principales : la première, en seize *capitula*, traite la question de savoir à qui le sorcier peut nuire ; la seconde, en neuf chapitres, expose les moyens de défense et de préservation face aux ensorcellements. Cette partie est étayée par l'expérience des deux inquisiteurs dans leur pratique des procès. La troisième partie propose des instructions pour la conduite des procès de sorcellerie. Une *questio introductoria* traite de la compétence juridique dans les procès de sorcellerie. Elle est suivie tout d'abord par une discussion en cinq questions sur l'ouverture du procès, puis par douze questions sur son déroulement, enfin par vingt questions sur les sentences applicables en fonction des cas.

9 Alors que, dans la première partie du *Malleus,* les explications théoriques sur la sorcellerie sont au premier plan, la seconde est caractérisée par un large emploi d'*exempla*, et la troisième est consacrée aux applications pratiques. À ces contenus variés semble correspondre chaque fois un public différent : la première partie s'adresse avant tout aux théologiens et leur procure les arguments nécessaires à la discussion, la seconde donne aux prédicateurs de nombreux *exempla* pour la prédication, et la troisième offre aux juristes un manuel de procédure complet.

10 Dans l'apologie, l'ouvrage est appelé *opus novum simul et antiquum : antiquum certe materia et auctoritate* ; *novum vero potius compilatione earumque aggregatione*[17]. Pourtant, le *Malleus maleficarum* se différencie de ses prédécesseurs (et partiellement de ses successeurs) essentiellement dans les choix de ses priorités fondamentales. Deux caractéristiques de l'ouvrage sont déjà indiquées dans le titre : la focalisation sur les femmes en tant que sorcières (*maleficarum*, au lieu de *maleficorum*), ainsi que le maléfice (*maleficium*) comme objet digne de poursuite. De plus, le *Malleus* considérait la sorcellerie comme un *crimen mixti fori*, en conséquence de quoi non seulement la justice spirituelle, mais aussi temporelle, étaient incitées à réprimer les sorcières[18].

11 La constitution de la sorcellerie en crime laïc se reflète essentiellement dans certaines insistances du *Marteau des Sorcières*[19]. En premier lieu doit être évoquée la prééminence du *maleficium* face aux autres composantes du concept générique de sorcellerie, qui permettait de justifier que les justices temporelles pussent juger du crime de sorcellerie. La dimension hérétique est alors relativisée[20]. Le *Marteau des Sorcières* laisse le plus souvent de côté les moments collectifs qui placeraient justement la sorcellerie dans la proximité d'une conjuration hérétique et des poursuites inquisitoriales : le sabbat des sorcières est à peine mentionné[21], les actes sexuels avec des incubes n'ont lieu que dans le domaine privé, et non lors des assemblées de sorcières. Le moment du *maleficium* individuel, fondateur du mal, se révèle par contraste comme le motif idéal, pour en appeler à la justice séculière.

L'importance du Malleus

12 « Il n'est pratiquement pas une publication concernant le *Malleus* qui omette de souligner l'influence exceptionnelle qu'aurait eue ce livre »[22]. Dans la mesure où des critères peuvent être donnés à l'appui de cette assertion, ils consistent principalement dans le très grand nombre d'éditions, et leur durée. Pourtant, depuis une première présentation synthétique des éditions par Hain[23], l'article de Joseph Hansen de 1898[24] et les études de Amand Danet[25], de nouvelles enquêtes font défaut. Les derniers résultats dans ce domaine ont été apportés par André Schnyder. Il oscille pourtant sans justification entre vingt-six [26] et vingt-huit[27] éditions pour les années 1487 à 1669.

13 On doit se demander rétrospectivement si ces critères pourraient être suffisants pour affirmer la place prééminente du *Malleus Maleficarum* dans la littérature sur la sorcellerie, même si on lui associe le qualificatif de « Manuel de la chasse aux sorcières par excellence ». On ressent cruellement le besoin de créer un catalogue de critères qui permettraient de prouver empiriquement cette assertion.

14 La réception du *Marteau des Sorcières* doit être considérée sous deux angles majeurs : littéraire et procédural[28]. Les informations sur l'histoire de la réception du *Malleus maleficarum* se retrouvent souvent isolément et hors contexte dans des enquêtes qui n'ont pas de rapport direct avec le *Marteau des Sorcières*[29]. On ne dispose pratiquement d'aucun élément concernant des réexploitations en littérature ou histoire des idées ; la démonologie semble encore être un peu « lugubre » pour l'histoire et l'histoire de la littérature allemandes[30].

15 Concernant la réception du *Malleus* dans l'histoire de la procédure, on trouve des éléments avant tout dans des études d'histoire régionales concernant la chasse aux sorcières ; au vu de l'accroissement des connaissances ponctuelles, une synthèse qui mette en perspective le *Marteau des Sorcières* serait hautement souhaitable.

16 Les historiens du droit semblent manifester depuis quelque temps un intérêt renforcé pour le thème[31]. Dans sa thèse *Hexerei im Spiegel der Rechtstheorie* (« La sorcellerie au miroir des théories juridiques »), Michael Siefener livre par exemple, à travers de nombreux renvois au *Malleus maleficarum*, des données essentielles sur sa réception, et explicite certains critères déterminants pour l'importance d'un ouvrage[32]. Même si Michael Siefener ne qualifie pas le *Malleus* « d'ouvrage central de la sorcellerie » dans sa conclusion, il justifie très explicitement le poids qu'il donne au *Malleus*, parce qu'« on y renvoie en permanence dans la littérature secondaire pour son importance dans le combat contre les sorciers »[33].

17 Ces informations de base auront sans doute fait comprendre à quel point toute enquête sur le *Marteau des Sorcières* est liée à l'histoire de la recherche antérieure. Le postulat de départ sur l'importance de l'ouvrage provient essentiellement de l'historiographie allemande sur la sorcellerie du XVIIIe siècle, qui fut reçue par-delà les représentations du XIXe siècle finissant et du début du XXe siècle. Le discours, dans lequel la position particulière du *Malleus* tient fréquemment lieu de paradigme, se révèle encore dominant dans la recherche allemande, à l'encontre de recherches plus récentes, qui ont relativisé à plusieurs reprises la signification du *Marteau des Sorcières* dans l'histoire. Par là se révèle la nécessité d'une réélaboration de l'historiographie relative au *Malleus maleficarum.*

Aspects de l'historiographie

18 En dépit d'efforts perceptibles, il n'y a aujourd'hui pas plus d'état de la recherche assuré que de recherches sur le *Marteau des Sorcières* formant un véritable réseau scientifique. Les travaux de recherche les plus récents sont dispersés, ont souvent des difficultés de positionnement et, pour une part non négligeable d'entre eux, n'ont pas de réception dans le milieu scientifique ; dans le milieu allemand cela vaut surtout pour les recherches en langues étrangères. Les fréquents renvois à des travaux datant du tournant des XIXe et XXe siècles devraient donner à penser à un observateur moderne et sensible à la méthodologie. La plongée dans l'historiographie doit remonter pourtant encore plus loin, à cause d'une réception indirecte.

19 L'intérêt historique pour le *Malleus maleficarum* se développe au début du XVIIIe siècle, autour des problèmes concernant la naissance de la chasse aux sorcières. Dans le combat contre les procès de sorcellerie qui existent alors encore et contre la superstition dominante, les penseurs des Lumières cherchaient à réfuter à travers une argumentation de type historico-génétique[34] l'« ancrage de la chasse [aux sorcières] dans la parole divine (Exode 22, 18) »[35].

20 La première dissertation historique sur les procès de sorcellerie fut l'œuvre du juriste de Halle Christian Thomasius, dans son *De Origine ac Progressu Processus Inquisitorii contra Sagas* (1712), dans lequel il commence par définir l'image des sorcières de son époque, puis tente de prouver que « ni l'écriture sainte, ni les droits romain ou canonique, non plus que les lois des anciens Francs, n'ont su quelque chose de telles sorcières »[36]. Thomasius arrive à cette conclusion : la « fable d'une secte des sorcières est apparue en Italie vers 1400 »[37] et c'est à travers la bulle *Summis desiderantes affectibus* que l'inquisition contre les sorcières aurait été introduite, sur l'ordre de la papauté[38], en l'occurrence en Allemagne[39]. Le *Malleus maleficarum* ne joue donc pas de rôle déterminant chez Christian Thomasius.

21 Pour les premiers chercheurs sur la sorcellerie, essentiellement des théologiens et des pasteurs protestants, la « bulle des sorcières » *Summis desiderantes affectibus* d'Innocent VIII, est à la fois sous le feu des critiques et au centre de l'intérêt ; à cause de l'impression commune, qui donna partiellement au *Malleus* le statut d'un commentaire de la bulle, aussi bien qu'à cause de la proximité temporelle du *Malleus* et de la bulle, « fondatrice » de la chasse aux sorcières en Allemagne[40], le *Malleus maleficarum* gagne notablement en importance dans l'écriture de l'histoire de la sorcellerie, et devient lui-même le déclencheur initial des procès de sorcellerie.

22 Pour le surintendant luthérien Eberhard David Hauber, dont les *Bibliotheca, acta et scripta magica* jouirent d'un grand retentissement, le *Malleus*, dans les années trente du XVIIIe siècle, est considéré comme « ce livre, sur lequel fut fondé [...] le savoir de base concernant la magie et les procès qui furent menés sous cette accusation », et « en vertu duquel [...] quelques centaines de milliers d'hommes perdirent leur honneur, leurs biens et leur vie [...] »[41]. L'ouvrage de Hauber apparaît encore imprégné de l'ambiance des procès de sorcellerie.

23 Peu de temps après le dernier procès pour sorcellerie européen, celui de la servante Anna Göldin, dans le canton suisse réformé de Glaris, en l'an 1782, le pasteur évangélique Johann Moriz Schwager publia un *Essai d'une histoire des procès de sorcellerie* (*Versuch einer*

Geschichte der Hexenprozesse) en 1784, qu'il dédia à Joseph II, le « vainqueur de la superstition et des tyrans de la conscience ». La présentation de Schwager est motivée par ses expériences de prédicateur concernant la superstition, qui « continue encore à nuire à la religion »[42], aussi bien que par sa croyance en un progrès continuel de la connaissance[43] . Sa conception de l'histoire directrice suit la pensée cicéronienne de l'*historia magistra* : « l'histoire est une maîtresse d'enseignement pour les sages et un fouet pour les fous [...]. La superstition [...] est encore bien présente [...]. On doit donc lui opposer une histoire fidèle de la superstition et de ses funestes suites, qui agira et effraiera plus efficacement que des réfutations abstraites »[44]. Sur plus de cent-soixante-dix pages, on trouve « un choix d'extraits du *Marteau des Sorcières* et des informations détaillées sur ce livre maudit »[45], car « les principes qui y sont contenus ont encore pour une part leurs amis et leurs défenseurs, quoique la plupart de nos théologiens ne connaissent même plus cette source répugnante »[46].

24 Dans sa *Dämonomagie* (1818), le pasteur et conseiller d'église de Lindheim Georg Conrad Horst, en opposition avec ses prédécesseurs, veut écrire « pleinement avec une absence de parti-pris ecclésiastique », car « la différence des églises ou des confessions [...] n'était jusqu'à présent que trop visible, en particulier, dans la présentation des procès de sorcellerie »[47]. Les ouvrages de Horst sont portés par la conscience de vivre dans une époque postérieure aux procès de sorcellerie, et il le doit au siècle des Lumières qui vient de s'écouler[48]. Lui aussi entretient un intérêt particulier pour les procès de sorcellerie, mais c'est le *Marteau des Sorcières* qu'il place désormais au premier plan : « On ne peut écrire sur les procès de sorcellerie, sans considérer ce livre [...] et même livrer un abrégé fidèle de ce livre [...] pour écrire l'histoire même des procès de sorcellerie »[49]. En raison de cette importance, Horst donne un abrégé de plus de soixante-quinze pages du *Malleus.* Autant Horst s'efforce à une présentation impartiale d'Innocent VIII et de sa bulle citée, autant on en rencontre moins de traces lorsqu'il s'agit du *Marteau des Sorcières*[50].

25 Un des plus influents et également des plus anciens travaux encore saisissables dans les recherches récentes relatives au *Marteau des Sorcières* – tout au moins dans ses réélaborations – est l'*Histoire des procès de sorcellerie* (*Geschichte der Hexenprozesse*) du théologien luthérien et député au Landtag Wilhelm Soldan. Avec l'ouvrage de Soldan, qui parut pour la première fois en 1843, puis parut en 1880, dans une édition revue par son beau-fils Heinrich Heppe, et enfin pour la troisième fois dans une réélaboration de Max Bauer en 1911, c'est une synthèse fondamentale sur la croyance aux sorcières et les procès de sorcellerie en Europe qui était créée, et sur laquelle des générations entières de chercheurs purent s'appuyer, et s'appuyaient il y a peu de temps encore. William Monter fait dériver de la tendance rationaliste, qui imprègne la présentation de Soldan et des travaux de ses nombreux successeurs, le « paradigme de Soldan »[51].

26 La croyance au progrès du XIXe siècle se manifeste dans l'œuvre de Soldan, aussi bien que la distance envers l'Église romaine, qui avait été la première à mettre en forme doctrinale les croyances concernant la magie, sur la base de la littérature en langue latine. L'intérêt prédominant pour les « auteurs », ainsi que la focalisation sur une culture érudite et doctrinaire, qui trouva finalement son application dans la pratique juridique, caractérisent l'orientation primaire de l'écriture de l'histoire des sorcières au XIXe siècle.

27 Si Soldan part déjà en guerre contre le *Malleus,* et surtout contre l'Église romaine, avec le bagage conceptuel des Lumières, muni d'une plume acérée et des armes de la rhétorique, la tendance antiromaine devient particulièrement claire dans la seconde édition de 1880, retravaillée par le professeur de théologie protestante Heinrich Heppe. Elle porte

indiscutablement la marque du *Kulturkampf*, qui couvait depuis les années 1830 dans les pays de langue allemande[52], s'enflamma en 1868 en Autriche, et, après la fondation de l'Empire allemand en 1871, se déchaîna particulièrement dans la Prusse protestante, puissance hégémonique de l'Empire « petit-allemand »[53]. Le *Kulturkampf* « profita » de la condamnation du libéralisme et du rationalisme dans le *Syllabus* (1864) comme de la dogmatisation de l'infaillibilité papale (1870) par Pie IX, et aboutit à un combat de l'État et des esprits libéraux contre la politique catholique et l'Église. Le XIXe siècle fut traversé par le « combat de principes entre l'idée libérale de l'État et de la société, qui reposait sur les Lumières, et également, en Allemagne, sur le postulat d'une nation culturelle bourgeoise imprégnée de protestantisme ou postprotestantisme nord-allemand et, d'un autre côté, le système traditionnel des normes et des valeurs que continuait à défendre, avant tout, l'Église catholique »[54]. C'est dans cette tension qu'est née une grande partie de la plus ancienne histoire des sorcières[55], qui était également l'occasion de mener des combats d'actualité. Mais comme les adversaires n'étaient pas nommés parfois et comme leurs points de vue n'étaient pas directement exposés, ils se dérobent à l'observateur contemporain, d'autant plus que les œuvres – et ainsi les positions – fort militantes et idéologiques ont disparu.

28 On peut observer ce poids croissant du *Kulturkampf* en comparant les éditions de Soldan et de Heppe. Ce n'est pas seulement la tendance à l'anticatholicisme, mais également la mise en valeur du *Marteau des Sorcières* pour la chasse aux sorcières qui sont renforcées[56]. La seconde édition de *Geschichte der Hexenprozesse* devient la base d'une recherche sur les sorcières florissante à la fin du XIXe siècle, et laisse aussi des traces dans la recherche plus récente.

29 Aujourd'hui, on n'utilise plus guère que la troisième édition de 1911, qui est depuis peu à nouveau disponible en réédition[57]. Eu égard à la coloration idéologique dont on a esquissé l'histoire, l'éditeur, M. Bauer, ajoute à sa nouvelle édition : « La tendance à traiter de manière bénigne les persécuteurs protestants des sorcières, à l'encontre de ceux de l'ancienne Église, devait donc naturellement tomber »[58] – ce qui n'a pourtant pas changé grand chose à l'opposition au catholicisme.

30 À l'époque où le *Kulturkampf* de 1868 embrase l'Autriche, le professeur de théologie protestante viennois Gustav Roskoff publie son *Histoire du diable* (*Geschichte des Teufels*, 1869) en deux volumes, dans laquelle il consacre au « célèbre »[59] *Malleus maleficarum*, seul traité de sorcellerie envisagé, un chapitre entier, et surtout un compte-rendu extensif. Roskoff croit « devoir dater la période de la poursuite juridique des sorcière de la parution de la bulle, en relation avec son commentaire pratique, le *Marteau des Sorcières* »[60].

31 L'*Histoire du diable* de Roskoff ne dévoilerait certes « pas d'empreinte confessionnelle, mais bien l'empreinte rationaliste et progressiste du protestantisme »[61]. C'est contre l'une et l'autre que le prêtre et inspecteur de la commanderie de l'ordre teutonique, à Francfort-sur-le-Main, Johannes Diefenbach, veut lutter, avec son ouvrage *La sorcellerie, avant et après la division confessionnelle en Allemagne* (*Der Hexenwahn vor und nach der Glaubensspaltung in Deutschland*, 1886), dans lequel il expose une vision catholique militante de l'histoire des sorcières. Le livre se comprend avant tout comme une réfutation des erreurs et de la partialité de Soldan-Heppe, et revendique un caractère polémique, mais surtout apologétique[62]. Quant au *Malleus* : « Dans l'ensemble, le contenu de l'ouvrage n'est pas aussi mauvais que sa renommée »[63].

32 « En considération du jubilé du quatre-centième anniversaire de la bulle des sorcières et du Marteau des Sorcières, comme de la plus récente histoire catholique dans ce domaine », c'est avec ce sous-titre que le pasteur évangélique Georg Längin publie en 1888 son ouvrage *Religion et Procès de sorcellerie* (*Religion und Hexenprozess*), qui est dirigé contre l'histoire de la sorcellerie catholique et en particulier contre Johannes Diefenbach. « Contre l'affirmation d'insignifiance et d'innocuité de la bulle et du *Marteau des Sorcières*, il nous a semblé nécessaire de présenter substantiellement le complexe d'idées dans lequel ces deux productions intellectuelles s'inscrivent »[64]. Car, « si nous nous demandons quelles furent les causes de la diffusion des procès de sorcellerie dans le Saint Empire Romain Germanique, on rencontre la bulle sur les sorcières et le *Marteau des Sorcières*, ainsi que la foule des prêtres romains, excités par ces deux »[65].

33 Hartmann Ammann publie en 1890, dans une frappante objectivité, les protocoles d'audition du procès de sorcellerie conduit en 1485 à Innsbruck par Institoris. Aurait été ajoutée à ces actes provenant des archives curiales de Brixen/Bressanone une notice marginale de vingt-deux pages « indiquant comment procéder dans l'introduction et le déroulement d'un procès de sorcellerie »[66]. Hartmann Ammann publie en 1911 cette notice avec une très courte introduction, comme *Travail préparatoire de Heinrich Institoris pour le « Malleus Maleficarum »* (*Eine Vorarbeit des Heinrich Institoris für den Malleus Maleficarum*)[67].

34 La première étude régionale de large portée, encore aujourd'hui abondamment citée, sur les procès de sorcellerie fut l'œuvre de Sigmund Riezler, avec son *Histoire des procès de sorcellerie en Bavière* (*Geschichte der Hexenprozesse in Bayern*, 1896). C'est de lui que provient le jugement sur le *Malleus maleficarum* le plus souvent repris, certainement à cause de son expressivité, comme « le livre à la fois le plus maudit et le plus niais, le plus insensé, mais aussi le plus nuisible de la littérature mondiale »[68]. Sigmund Riezler souligne particulièrement l'importance de la typographie pour la diffusion du *Marteau des Sorcières* [69] et met en valeur le fait qu'il ne fut pas seulement reçu directement dans les cercles cultivés, mais agit aussi sur les masses populaires à travers « les prédications, les conversations, les images, la littérature populaire »[70].

35 Le *Malleus maleficarum* dut sa place exceptionnelle parmi les traités de sorcellerie avant tout aux travaux de l'archiviste de Cologne Joseph Hansen, qui jouissent encore aujourd'hui bien souvent d'une autorité sans restrictions au sein de la corporation historienne. Hansen remarque en 1889 dans son premier article qui annonce ses futurs travaux : « L'importance de l'ouvrage fatidique, [...] sa place dans le contexte de la sorcellerie et de la chasse aux sorcières, n'a pas encore été jusqu'alors exposée de manière scientifique », même si jusqu'alors, dans le cadre des nombreuses enquêtes sur la sorcellerie, le *Malleus* avait été souvent mentionné – parfois en fonction d'orientations confessionnelles[71].

36 Dans ses amples ouvrages *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter* (*Sorcellerie, inquisition et procès de sorcellerie au Moyen Âge*, 1900), comme dans la collection de matériel qui y est jointe, *Sources et enquêtes sur l'histoire de la sorcellerie et de la chasse aux sorcières au Moyen Âge* (*Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, 1901), Joseph Hansen se montre avant tout intéressé par le développement du « système de la sorcellerie », qu'il décrit à partir d'une position rationaliste comme « un composé abstrus de fictions religieuses et populaires ». Il considère ce système comme complètement achevé en l'an 1480, donc avant la naissance du *Malleus maleficarum*[72]. Avec force rhétorique[73], Hansen livre également son jugement

sur le *Marteau des Sorcières*, un « invraisemblable monstre plein de pestilence »[74]. Joseph Hansen considère cette œuvre comme « une pierre angulaire dans l'histoire de la sorcellerie et de la persécution des sorcières »[75], et conclut à une influence importante, du fait de sa diffusion exceptionnellement large[76].

37 Au-delà de ces travaux d'ensemble, Hansen s'est exprimé sur le *Malleus maleficarum* dans de volumineux articles, comme on l'a vu précédemment au sujet de l'approbation de Cologne[77]. À ce sujet, un débat érudit au sujet de la fausseté ou de l'authenticité de cette expertise fait rage au début du xxe siècle, entre Joseph Hansen, d'orientation libérale, et le théologien catholique proche de la société d'histoire allemande *Görresgesellschaft* Nikolaus Paulus. On y retrouve à nouveau des traces du *Kulturkampf*[78]. Hansen n'apporte pas de nouveaux arguments ; il répète ses thèses, et se sert des arguments d'autorité et des attaques *ad personam*. La confrontation tient plus de la guerre de tranchée que de l'exploration de nouveaux champs de recherches. Même si certains arguments de Paulus semblent plausibles, c'est Hansen qui sort clairement vainqueur de la confrontation, si l'on prend l'histoire comme juge. Sa démonstration de la fausseté de l'imprimatur de Cologne vaut soit comme thèse définitive, soit comme position la plus probable dans la recherche, tandis que la position de Paulus reste largement négligée[79].

38 À côté d'études sur le *Malleus maleficarum*[80] et de la première traduction disponible[81], le début du xxe siècle apporte également des enquêtes sur la vie et l'action de Heinrich Institoris, dont les activités dans le cadre de la chasse aux sorcières intéressent particulièrement la recherche[82]. Après ces publications à orientation biographique, la science (allemande) prend congé pour un assez long temps de toute recherche concernant spécifiquement le *Malleus*.

39 C'est avec la première traduction anglaise du *Malleus maleficarum* par Montague Summers (1928)[83] que le traité se diffuse dans l'espace linguistique anglo-saxon. Suivent les travaux de Henry Charles Lea, *Materials Toward a History of Witchcraft*, publiés pour la première fois en 1939 par Arthur C. Howland, qui font entre autres référence au contenu du *Malleus* comme aux recherches de Joseph Hansen.

40 Ce n'est que dans les années 1950 que le *Marteau des Sorcières* reprend à nouveau place dans une recherche de plus en plus internationale, dans laquelle les travaux de psychologie historique qui entrent en jeu apportent peu de connaissances nouvelles. Les travaux d'ensemble prédominants dans les années 1960 prouvent encore une fois la proximité des recherches sur le *Malleus* avec l'histoire de la sorcellerie en général, ce qui se reflète pleinement dans les paradigmes utilisés.

41 Le tournant paradigmatique dans l'histoire de la sorcellerie, à la fin des années 1960 et au début des années 1970 fait disparaître les grandes conceptions unitaires concernant la sorcellerie, alors que le *Malleus* renforce sa présence dans des enquêtes ponctuelles depuis 1970. Ces dernières paraissent maintenant dans un joyeux multilinguisme et montrent pour partie un intérêt pour la démonologie. Tous ces travaux ne trouvent pourtant que peu de résonances immédiates dans la recherche sur le *Marteau des Sorcières*[84]. Les années 1980 s'écoulent sans travaux dignes d'intérêt concernant le *Malleus maleficarum*, jusqu'à ce que Peter Segl tente de donner une puissante impulsion à la recherche grâce à un colloque interdisciplinaire intitulé *Marteau des Sorcières* (*Hexenhammer*) en 1987. L'ouvrage collectif qui en est issu met néanmoins surtout l'accent sur le « contexte » du traité[85].

42 Dans la mesure où la disponibilité des sources est une condition de base de la recherche historique, on peut considérer le début des années 1990 comme un nouvelle étape dans

les efforts de la recherche. En deux ans paraissent deux rééditions de la première édition du *Malleus*, dues à André Schnyder (1991)[86] et Günter Jerouschek (1992)[87]. En 1993, André Schnyder livre un volume de commentaire de quelque cinq cent pages, qui propose des bases résolument neuves pour une exploitation du *Malleus maleficarum*[88]. Schnyder publie à côté une série d'articles sur le *Malleus* où prédominent d'abord les aspects historiques, ensuite les aspects littéraires.

43 Les années 1990 montrent la fréquence la plus importante de publications concernant le *Malleus maleficarum*, également dans de gros travaux académiques, dont l'origine n'est depuis longtemps plus limitée à l'espace linguistique allemand. Des modèles d'explication du succès du *Malleus maleficarum* sont esquissés, de nouvelles approches sont testées[89]. La croyance aux sorcières n'est plus classifiée de manière générique comme « irrationnelle » (« Folie des sorcières », « Hexen-wahn »), mais lui est concédée une certaine logique interne en fonction d'approches fonctionnalistes ou systémiques[90]. Ici s'esquisse, depuis dix à quinze ans, un tournant presque révolutionnaire, dans lequel le concept directeur des Lumières, la raison, puis la rationalité, est remplacé, ou plutôt redéfini.

44 Malgré tout, en ce qui concerne le *Marteau des Sorcières*, un certain nombre de caractéristiques des travaux les plus récents peuvent être relevées : 1° un manque de connaissance partiel de l'état de la recherche, qui se manifeste en particulier dans l'omission des rééditions du *Malleus* et la référence continue à la traduction de Schmidt ; 2° la concentration de la recherche sur le *Malleus* dans l'espace linguistique allemand ; 3° la négation continue des résultats de la recherche non-allemande, dans des travaux par ailleurs qualifiés ; 4° l'attachement sans remise en question à « l'importance déterminante » du *Malleus* ; 5° et enfin, la tendance à éveiller l'intérêt d'un public plus large par l'inclusion d'un « *Malleus* » dans le titre.

45 Le *Malleus maleficarum* se révèle à plusieurs reprises dans l'historiographie comme le terrain de lutte d'intérêts contradictoires, plutôt que comme un terrain d'enquête à proprement parler. S'il s'agissait à l'époque des Lumières d'une affirmation de la raison, dans la longue durée, c'est surtout comme théâtre de confrontations confessionnelles entre historiens de culture ecclésiastique qu'apparaît le *Malleus* au XIXe siècle. Actuellement, c'est en particulier pour gagner la faveur du public que le *Malleus* semble être utilisé – et cela aussi dans la logique des congrès.

46 Entre les chercheurs des différents domaines linguistiques et de différentes orientations, aucune sorte de « combat » ni de confrontation n'a pourtant lieu. La prédominance historiquement fondée de la recherche allemande continue à s'entretenir elle-même. Les barrières linguistiques et les différences dans les perspectives de départ tracent encore aujourd'hui des frontières scientifiques. La prise de conscience de ces frontières pourrait représenter un premier pas vers leur dépassement. Un second pas consisterait à reconsidérer l'importance du *Malleus maleficarum* – largement infondée. Après tout, c'est de la différence que naît la connaissance.

NOTES

1. Si les souhaits d'un des premiers chercheurs dans le domaine de la sorcellerie, Georg Conrad Horst, avaient été exaucés, le *Malleus*, qui est selon lui l'instrument fatal pour imposer la volonté de la bulle *Summis desiderantes affectibus*, n'aurait jamais été traduit : « Le *Marteau des Sorcières* n'a jamais été traduit, et ce fut fort sage et raisonnable. Si jamais, ce qui n'est guère à craindre, un écrivain ou un éditeur devait avoir cette idée folle, la police devrait intervenir ». Ce destin devait pourtant être épargné à Schmidt et ses successeurs. G. Horst, *Dämonomagie oder Geschichte des Glaubens an Zauberei und dämonische Wunder, mit besonderer Berücksichtigung desHexenprozesses seit den Zeiten Innocentius des Achten II*, Francfort-sur-le-Main, 1818, p. 32 *sq.*

2. J. S chmidt éd., *Jakob Sprenger, Heinrich Institoris. Der Hexenhammer* (*Malleus Maleficarum*), Munich, 1906.

3. Voir A. S chnyder, « Der *Malleus maleficarum* : Unvorgreifliche Überlegungen und Beobachtungen zum Problem der Textformen », dans P. Segl éd., *Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus maleficarum von 1487*, Cologne, 1988, p. 127-149, sp. p. 142 *sq.* P. Segl, *Als die Ketzer fliegen lernten. Über den Hexen « wahn » im Mittelalter*, Abensberg, 1991, p. 10-12. Un exemple frappant, repéré par l'œil vigilant de G. Jerouschek, devrait suffire : « Chez Schmidt (éd. 1983, p. 190) la promenade mentionnée comme *solatii causa*, c'est-à-dire une promenade digestive après le déjeuner, devient la “ recherche d'une salade ” ». G. Jerouschek éd., *Malleus maleficarum 1487 von Heinrich Kramer (Institoris). Faksimile der Handschrift von 1491 aus dem Staatsarchiv Nürnberg, Nr. D. 1521*, Hildesheim-Zurich-New York, 1992, V.

4. P. S egl, « Einführung des Herausgebers », dans P. Segl éd., *Der Hexenhammer, op. cit.*, n. 3, p. 1-16, sp. p. 3.

5. W. Behringer, G. Jerouschek, W. Tschacher éd., *Heinrich Kramer (Institoris). Der Hexenhammer. Malleus Maleficarum*, Munich, 2000.

6. P. Segl éd., *op. cit.*, n. 3, p. 1. Hansen avait déjà souligné qu'Institoris lui-même aurait parlé de « Marteau des malfaiteurs » [*Unholdenhammer*]. Voir J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, 1901, p. 362 et 390.

7. Voir dernièrement W. Behringer, G. Jerouschek, W. Tschacher éd., *op. cit.*, n. 5, p. 23-27.

8. G. Jerouschek éd., *op. cit.*, n. 3, p. XVf. A. Schnyder, *Malleus Maleficarum von Heinrich Institoris (alias Kramer) unter Mithilfe Jakob Sprengers aufgrund der dämonologischen Tradition zusammengestellt. Kommentar zur Wiedergabe des Erstdruck von 1487 (Hain 9238)*, Göppingen, 1993, p. 432. A. Schnyder, « Der *Malleus Maleficarum*. Fragen und Beobachtungen zu seiner Druckgeschichte sowie zur Rezeption bei Bodin, Binsfeld und Delrio », *Archiv für Kulturgeschichte*, 74, 1992, p. 323-338.

9. La page de titre elle-même : *Indices auctorum, capitum, rerumque non desunt*, indique, contrairement à W. Behringer, G. Jerouschek et W. Tschacher éd., *op. cit.*, n. 5, p. 32, que les noms des auteurs du *Marteau des Sorcières* ne manquent pas.

10. H. A mmann, « Eine Vorarbeit des Heinrich Institoris für den *Malleus Maleficarum* », *Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung*, Ergänzungsband 8, 1911, p. 461-504. P. Segl, « Heinrich Institoris. Persönlichkeit und literarisches Werk », dans P. Segl éd., *op. cit.*, n. 3, p. 103-126, sp. p. 116 *sq.* G. Jerouschek éd., *op. cit.*, n. 3, p. XII-XV.

11. J. Hansen, *op. cit.*, n. 6, p. 404-407.

12. A. Schnyder, *Malleus... Kommentar, op. cit.*, n. 8, p. 419-422.

13. W. Behringer, G. Jerouschek, W. Tschacher éd., *op. cit.*, n. 5, p. 31-69, se décident en fonction de nombreux indices pour Institoris ; il reste cependant à prouver qu'une co-attribution à Sprenger doit être absolument écartée.

14. J. H ANSEN, « Der *Malleus Maleficarum*, seine Druckausgaben und die gefälschte Kölner Approbation vom J. 1487 », *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst*, 17, 1898, p. 119-168, sp. p. 133-168. J. HANSEN, « Der Hexenhammer, seine Bedeutung und die gefälschte Kölner *Approbatio* vom Jahre 1487 », *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst,* 26, 1907, p. 372-404, sp. p. 391-404.

15. A. Schnyder, *Malleus... Kommentar, op. cit.*, n. 8, p. 422-425.

16. Ces quatre pièces furent imprimées après la première édition du *Malleus maleficarum*, si bien qu'elles furent reliées aux exemplaires encore invendus, ou lancées sur le marché comme éditions à part. G. JEROUSCHEK éd., *op. cit.*, n. 3, p. XVI.

17. A. SCHNYDER éd., *Malleus Maleficarum von Heinrich Institoris (alias Kramer) unter Mithilfe Jakob Sprengers aufgrund der dämonologischen Tradition zusammengestellt. Wiedergabe des Erstdrucks von 1487 (Hain 9328),* Göppingen 1991, p. 2B.

18. Comme l'indique la déclaration d'intention du *Malleus* : « Cum principalis intentio nostra in hoc opere sit ab inquisitione maleficarum, quantum cum deo fieri posset, nos inquisitores partium superioris almanie exonerare suis iudicibus ad puniendum relinquendo. [...] Quare et presens opus aggressi sumus ». MM III, *q. introductoria*, A. Schnyder éd., *op. cit.*, n. 17, p. 186B. S. L eutenbauer s'est particulièrement intéressé à cette position à part du *Malleus maleficarum* dans la littérature, par rapport à la compétence juridique des inquisiteurs : *Hexerei- und Zaubereidelikt in der Literatur von 1450 bis 1550. Mit Hinweisen auf die Praxis im Herzogtum Bayern*, Berlin, 1972, p. 61-79.

19. Voir sur ce point M. SIEFENER, *Hexerei im Spiegel der Rechtstheorie. Das* crimen magiae *in der Literatur von 1574 bis 1608*, Francfort-sur-le-Main *et al.*, 1992, p. 95, 107 *sq.*, 133, 168 *sq.* et 172.

20. MM III, *q. introductoria*. A. SCHNYDER éd., *op. cit.,* n. 8, p. 184C-185A.

21. MM I, 11 ; II ; 1, 2 ; 3. A. SCHNYDER éd., *op. cit.,* n. 8, p. 64A, 96C, 97B-98B, 105A-B.

22. A. SCHNYDER, *op. cit.,* n. 8, p. 323.

23. L. HAIN, *Repertorium Bibliographicum, in quo libri ab arte typographica inventa usque ad annum MD.* 2. 1, Stuttgart, Paris, 1831, p. 138 *sq.* (9238-9246).

24. J. HANSEN, « Der *Malleus Maleficarum*, seine Druckausgaben », *loc. cit.,* n. 14, p. 122-133.

25. A. D anet, *Henry Institoris (Kraemer). Jacques Sprenger. Le Marteau des Sorcières. Malleus Maleficarum. Traduit du latin et précédé de* « L'Inquisiteur et ses sorcières », Grenoble, 1990, p. 16-19. Voir P. SEGL, *loc. cit.,* n. 4, p. 2, n. 7.

26. A. SCHNYDER, *op. cit.,* n. 17, p. 5.

27. A. SCHNYDER, *Malleus... Kommentar, op. cit.,* n. 8, p. 2-33.

28. U. Falk souligne aussi le besoin d'enquêtes sur l'utilisation des modèles littéraires dans la pratique juridique, « Dem Leser zur Tortur », *Rechtshistorisches Journal,* 12, 1993, p. 119-130, sp. p. 127 *sq.*

29. Dernièrement W. BEHRINGER, « Heinrich Kramers “Hexenhammer” : Text und Kontext », dans A. SCHMAUDER éd., *Frühe Hexenverfolgung in Ravensburg und am Bodensee. Begleitband zur Tagung : der Hexenhammer von Heinrich Kramer und die frühe Hexenverfolgung in Ravensburg und Oberdeutschland*, Constance, 2001, p. 83-124, sp. p. 84 : « Die Rezeptionsgeschichte des “Hexenhammers” steckt immer noch in den Anfängen. »

30. C'est ainsi que, par exemple, l'étude de S. Houdard, *Les Sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie (XVe-XVIIe* s.), Paris, 1992, qui se situe entre la démonologie et la littérature sur les sorcières, et dans laquelle l'auteur confronte quatre traités de sorcellerie, dont le plus utilisé est le *Malleus maleficarum*, n'a pas encore eu d'écho dans la recherche sur le *Malleus.*

31. L'intérêt dominant en histoire du droit actuelle pour la genèse d'institutions encore opérantes aujourd'hui n'a pas précisément favorisé la recherche sur les chasses et les procès de sorcières.

32. M. Siefener, *op. cit.,* n. 19.

33. *Ibid.*, p. 228.

34. Dans une argumentation de type historico-génétique (*historisch-genetisches Argument*), la genèse d'un fait historique se substitue à d'autres schémas explicatifs – souvent idéologiques.

35. W. Behringer, « Neun Millionen Hexen. Entstehung, Tradition und Kritik eines populären Mythos », *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht,* 49, 1998, p. 664-685, sp. p. 664.

36. C. Thomasius, *Über die Hexenprozesse*, éd. R. Liberwirth, Weimar, 1967, p. 117.

37. *Ibid.*, p. 159 : « weder die H. Schrift, noch die Römische und Päbstl. Rechte, oder die Gesetze der alten Francken, von solchen Hexen etwas gewust haben ».

38. *Ibid.*, p. 169 : « Die Fabel von der Secte der Hexen ist a. 1400 in Italien entstanden. »

39. *Ibid.*, p. 172 *sq.*

40. En ce qui concerne la responsabilité de la « bulle des sorcières » et du *Marteau des Sorcières* dans les procès de sorcellerie, on rencontre souvent la déduction d'un lien causal, dérivé de leur contemporanéité, c'est-à-dire sur la base d'une argumentation *post hoc, ergo propter hoc* : « La bulle et le *Marteau des Sorcières*, pour n'évoquer qu'eux, eurent également des conséquences pratiques immédiates. Alors qu'on sait peu de chose sur les chasses aux sorcières avant la bulle et le *Marteau des Sorcières*, elles se développent considérablement dès l'époque de leur parution ». G. Längin, *Religion und Hexenprozess. Zur Würdigung des 400jährigen Jubiläums der Hexenbulle und des Hexenhammers sowie der neuesten katholischen Geschichtsschreibung auf diesem Gebiet*, Leipzig, 1888, p. 77. Point de vue semblable dans S. Riezler, *Geschichte der Hexenprozesse in Bayern. Im Lichte der allgemeinen Entwicklung dargestellt*, Stuttgart, 1896 (réimp. Aalen 1968), p. 103.

41. E. Hauber, *Bibliotheca, acta et scripta magica. Gründliche Nachrichten und Urtheile von solchen Büchern und Handlungen, welche die Macht des Teufels in leiblichen Dingen betreffen I*, Lemgo, 1739^{2}, p. 50 *sq.* Hauber présenta la première liste d'éditions du *Malleus maleficarum* : *Ibid.*, p. 39-41, sp. p. 91 et 319.

42. J. Schwager, *Versuch einer Geschichte der Hexenprozesse*, Berlin, 1784, p. 11. Voir aussi *ibid.,* p. 118.

43. *Ibid.*, p. 14.

44. *Ibid.*, p. 340.

45. *Ibid.*, p. 56.

46. *Ibid.*, p. 103.

47. G. Horst, *op. cit.,* n. 1, I, p. XV *sq.*

48. *Ibid.*, II, p. 5 *sq.*

49. *Ibid.*, II, p. 31.

50. Voir n. 1.

51. W. Monter, « The Historiography of European Witchcraft : Progress and Prospects », *The Journal of Interdisciplinary History,* 2, 1971/72, p. 435-45, sp. p. 436.

52. La première édition de *Geschichte der Hexenprozesse* de Soldan paraît peu après la fin des troubles de Cologne (1837-1841), pendant lesquels l'Église catholique résista victorieusement dans l'un de ses premiers conflits concrets avec l'État prussien, portant sur l'éducation religieuse des enfants issus de mariages mixtes.

53. On appelle petite-allemande [*klein-deutsch*] la solution politique adoptée en 1871 lors de la fondation du second Reich, constituant à rassembler les populations des États allemands en un Empire allemand en laissant de côté les populations allemandes de l'Empire autrichien, par opposition à la solution grande-allemande, qui aurait inclus la partie germanique de l'Autriche, et fut rejetée par Bismarck [n. d. t.].

54. R. LILL, « Einleitung : Kulturkämpfe im 19. Jahrhundert », dans R. LILL éd., *Der Kulturkampf*, Paderborn, 1997, p. 11.

55. L'importance du *Malleus maleficarum* est abordée dans *Geschichte der Hexenprozesse* de Soldan avant tout du point de vue de la pratique juridique.

56. Voir W. BEHRINGER, *Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung*, Munich, 2000², p. 93.

57. W. SOLDAN, H. HEPPE, M. BAUER, *Geschichte der Hexenprozesse*, Cologne, 1999.

58. *Ibid.*, p. XV.

59. G. ROSKOFF, *Geschichte des Teufels, II*, Leipzig, 1869, p. 225.

60. *Ibid.*, p. 224.

61. J. DIEFENBACH, *Der Hexenwahn vor und nach der Glaubensspaltung in Deutschland*, Mayence, 1886, p. III.

62. *Ibid.*, p. III *sq.*

63. *Ibid.*, p. 224.

64. G. LÄNGIN, *Religion und Hexenprozess, op. cit.*, p. V.

65. *Ibid.*, p. 67.

66. H. AMMANN, « Der Innsbrucker Hexenprozess von 1845 », *Zeitschrift des Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg*, 34, 1890, p. 1-87, sp. p. 5.

67. H. AMMANN, « Eine Vorarbeit des Heinrich Institoris für den *Malleus Maleficarum* », *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung Suppl. 8.*, 1911, p. 461-505.

68. S. RIEZLER, *op. cit.*, n. 41, p. 102 *sq.*

69. *Ibid.*, p. 103.

70. *Ibid.*, p. 129.

71. J. HANSEN, « Der *Malleus Maleficarum*, seine Druckausgaben », *loc. cit.*, n. 14, p. 119.

72. J. HANSEN, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*, Bonn, 1901, p. 473.

73. La littérature destinée au grand public s'est ici appuyée sur la recherche historique la plus ancienne. La « rhétoricisation » (*Rhetorisierung*) de l'historiographie est aujourd'hui considérée par la recherche scientifique comme « une phase de développement pré-scientifique de la pensée historique », J. Rüsen, *Theorie der Geschichte*, dans R. V. Dülmen éd., *Das Fischer Lexikon Geschichte*, Francfort-sur-le-Main, 1994, p. 32-52, sp. p. 38.

74. J. HANSEN, *op. cit.*, n. 74, p. 474 *sq.* : « unglaublichen Monstrum voller Sumpfluft ».

75. *Ibid.*, p. 498 : « einen Angelpunkt in der Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung ».

76. *Ibid.*, p. 499.

77. Voir plus haut n. 14.

78. N. PAULUS, « Ist die Kölner Approbation des Hexenhammers eine Fälschung ? », *Historisches Jahrbuch,* 28, 1907, p. 871-876. N. PAULUS, « Die Rolle der Frau in der Geschichte des Hexenwahns », *Historisches Jahrbuch,* 29, 1908, p. 72-95, sp. p. 75. J. HANSEN, « Der Hexenhammer, seine Bedeutung », *loc. cit.,* n. 14, p. 373. Dans la recherche sur le *Malleus*, l'étendue de la séparation entre la littérature scientifique et la littérature destinée à un plus large public est remarquable. Un examen de l'argumentation de Hansen montre entre autres sa conviction personnelle que le contenu des travaux de Paulus « ne semblait pas devoir mériter de considération particulière » en raison de la forme de publication, conviction qui se modifia avec le changement de la forme de publication, alors même que le contenu restait (au mot près !) le même. N. PAULUS, « Zur Kontroverse über den Hexenhammer », *Historisches Jahrbuch,* 29, 1908, p. 559-574.

79. Également A. SCHNYDER, *Malleus... Kommentar*, *op. cit.,* n. 8, p. 422-425.

80. H. CROHNS, « Die *Summa Theologica* des Antonins von Florenz und die Schätzung des Weibes im Hexenhammer », *Acta Societatis Scientiarum Fennicae* 32.4, Helsingfors, 1906, p. 1-23.

81. J. SCHMIDT éd., *op. cit.,* n. 2.

82. J. HANSEN, « Heinrich Institoris, der Verfasser des Hexenhammers und seine Tätigkeit an der Mosel im Jahre 1488 », *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst,* 26, 1907, p. 110-118. K. O. M ÜLLER, « Heinrich Institoris, der Verfasser des Hexenhammers und seine Tätigkeit als Hexeninquisitor in Ravensburg 1484 », *Württembergische Vierteljahresschrift für Landesgeschichte,* 19, 1910, p. 397-417. H. WIBEL, « Neues zu Heinrich Institoris », *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung,* 34, 1913, p. 121-125.

83. M. SUMMERS, *Malleus maleficarum. Translated with and introduction, bibliography and notes by the Rev. MS*, Londres, 1928.

84. Font exception la traduction fondamentale pour l'espace francophone de A. Danet, *op. cit.,* n. 25, en 1973, ainsi que l'article de S. Anglo, largement diffusé, « Evident Authority and Authoritative Evidence : The *Malleus Maleficarum* », dans S. Anglo éd., *The Damned Art. Essays in the Literature of Witchcraft*, Londres, 1977, p. 1-31.

85. P. SEGL éd., *op. cit.,* n. 3.

86. A. SCHNYDER éd., *op. cit.,* n. 17.

87. G. JEROUSCHEK éd., *op. cit.,* n. 3.

88. A. SCHNYDER, *Malleus... Kommentar, op. cit.,* n. 8.

89. Voir dernièrement P. B ROEDEL, *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft : Encounters with the Supernatural between Theology and Popular Belief*, Ann Arbor, 1998 (Diss. Washington 1998).

90. Voir *ibid.*, p. 54. L'article de G. SCHWERHOFF, « Rationalität im Wahn. Zum gelehrten Diskurs über die Hexen in der frühen Neuzeit », *Saeculum,* 37, 1986, p. 45-82 ; sur le *Malleus*, p. 55-63.

RÉSUMÉS

À chaque fois que la sorcellerie est discutée dans la littérature historique, on voit nécessairement apparaître le *Malleus maleficarum*. Il est vrai que l'ouvrage connut près de trente éditions latines entre 1486 et 1669 et que les traductions modernes du XXᵉ siècle, en premier lieu celle en allemand de J.W.R. Schmidt, touchèrent un large public. Or, cette grande popularité contraste gravement avec le manque d'études sur le contexte précis et le contenu du livre. Cette situation exceptionnelle est peut-être due au fait que le traité a été publié avec la bulle pontificale *Summis desiderantes affectibus*, qui lui conféra une légitimité suprême. Mais les auteurs des Lumières, et surtout les polémistes de la période du *Kulturkampf*, ne résistèrent pas à l'opportunité qui leur était ainsi offerte de s'en prendre à l'« âge sombre » de l'Église catholique – bien qu'il soit prouvé que les Protestants aient été tout aussi actifs dans la persécution. L'instrumentalisation du livre a conféré aux discussions sur le *Malleus maleficarum* un caractère spécifiquement allemand. Il serait intéressant également d'adopter un regard critique non seulement sur l'importance du *Malleus maleficarum* dans les périodes postérieures, mais aussi d'analyser son contenu à l'intérieur des paradigmes intellectuels de son époque.

Whenever witchcraft is discussed in historical literature the *Malleus maleficarum* is bound to make its appearance. Its wide popularity – almost thirty Latin editions between 1486 and 1669 and the modern translations of the 20th century, above all the German one by J.W.R. Schmidt, aimed at a wider readership – stands in marked contrast to a lack of studies about the precise context and contents ot the book. The reason why it lent itself to such exceptional treatment can be found in

the fact that it was published together with the papal bull *Summis desiderantesaffectibus* which served as an ultimate authorization of the treatise. In turn this proved to be an irresistible opportunity both for the authors of Enlightenment and, even more so, polemicists of Kulturkampf era to take a swipe at the "dark history" the Catholic Church – notwithstanding the fact that Protestants had proved to be at least as active in the persecution. This instrumentalization of the book served to give the discussions of the *Malleus maleficarum* a specifically German character. It might be interesting, however, to take a critical look not only at the actual importance of the *Malleus maleficarum* in later years, but also to analyse its contents within the intellectual paradigms of its period.

INDEX

Mots-clés : sorcellerie
Keywords : witchcraft, Malleus maleficarum, historiography, H. Institoris, J. Sprenger

AUTEURS

CARMEN ROB-SANTER

Cumberlandstrasse 61a/8 A-1140 Wien

Les armoiries pontificales à la fin du XIII e siècle : construction d'une campagne de communication[1]

The Pontifical Arms at the end of the 13th century : the Making-off a Communication Process.

Édouard Bouyé

NOTE DE L'ÉDITEUR

Les figures auxquelles réfère ce document sont présentes dans la version imprimée du numéro 44.

1 Les travaux récents sur l'histoire pontificale au Moyen Âge central, ont, dans la lignée de Gerhart B. Ladner, mis en évidence le développement d'un « art dirigé » à l'époque de la « Réforme grégorienne »[2], et d'une « propagande visuelle »[3] au siècle suivant. Prenant la suite chronologique de ces travaux, Agostino Paravicini Bagliani met en lumière l'extraordinaire inventivité iconographique des papes du XIIIe siècle[4]. Étudiant le « corpus des images produites par les papes » de ce siècle, il explique « comment images et symboles ont accompagné et soutenu, voire accéléré l'extraordinaire ascension institutionnelle, politique et ecclésiologique de la papauté »[5]. Dans cette profusion d'images du XIIIe siècle, les armoiries* sont parfois mentionnées, mais rarement étudiées pour elle-mêmes. Ces images transparentes, que tout le monde voit mais que personne ne regarde[6], semblent être des étiquettes flottant aux côtés des souverains pontifes depuis toujours ; leur utilité paraît cantonnée à l'identification des personnages ou à la datation des œuvres d'art. La seule synthèse sur les armoiries pontificales est un ouvrage ancien et descriptif[7], mais qui apporte des informations passées au crible d'une salubre science archéologique. C'est que la masse des ouvrages touchant de près ou de loin aux armoiries

des papes offre rarement les garanties scientifiques d'un examen rigoureux des sources, même si les monographies (personnages, monuments) sont nombreuses.

2 Cette carence en études de première main (souvent partielles et d'inégale valeur) s'explique aisément par l'éparpillement de la documentation. La dispersion est d'abord géographique : même si Rome, l'Italie et Avignon sont les principales sources du corpus, les armoiries des papes et des cardinaux se retrouvent aussi dans leurs « nations » d'origine. Les supports des armoiries, par ailleurs, sont variés : monnaies, médailles, sceaux, vitraux, clés de voûte, monuments funéraires, manuscrits. L'étude méthodique de l'apparition et du développement de l'utilisation des armoiries par les papes est aussi parasitée par l'influence, jusque dans des publications fort récentes, d'une tradition fixée au milieu du XVIe siècle. Au moment du concile de Trente apparaissent en effet les premiers recueils manuscrits, puis imprimés, d'héraldique imaginaire[8] des papes. Les intentions de leurs auteurs (principalement Angelo Massarelli et Onofrio Panvinio) et de leurs commanditaires (les cardinaux Marcello Cervini et Alessandro Farnese) sont érudites et apologétiques : il s'agit de prouver la continuité apostolique en rassemblant les armoiries pontificales et cardinalices pour illustrer un *Liber Pontificalis* aux notices enrichies.

3 Le préalable à toute étude des armoires pontificales consiste en un travail archéologique détaillé permettant d'établir une chronologie précise de leur apparition au cours du XIIIe siècle. Suivront quelques hypothèses d'interprétation sur la naissance et le développement des armoiries pontificales, envisagées comme l'un des aspects de la propagande ou de la communication visuelle de la papauté au XIIIe siècle.

4 Les armoiries apparaissent entre Loire et Rhin au début du XIIe siècle, mais beaucoup plus tard dans les régions situées au sud du Pô. À Rome, les premiers décors héraldiques documentés (mosaïques héraldiques dans le sol de Sainte-Marie Majeure et de Saint-Laurent hors les murs aujourd'hui détruites et connues l'une par un dessin, l'autre, par une photographie) ne remontent pas au-delà de 1201[9], mais sont régulièrement attestés tout au long du XIIIe siècle.

5 Les sceaux, dont la collection de matrices Corvisieri Romana du musée national du Palais de Venise (Rome) donne un bon échantillon[10], attestent l'utilisation des armoiries par des membres de la famille Orsini[11] dès le début du XIIIe siècle. Dans l'Église romaine, les papes ne sont pas les premiers à faire usage de leurs armes familiales. Les tombeaux romains des cardinaux Ordonho Alvarez, aux Quatre-Saints-Couronnés († 1285), d'Ancher de Troyes († 1286)[12] et de Guillaume de Barre († 1287), à Sainte-Praxède, pour n'évoquer que le début d'une longue liste[13], montrent que les cardinaux firent avant les papes usage de leurs armoiries familiales sur leurs tombeaux. Les premiers témoignages héraldiques[14] sur les sceaux de cardinaux sont postérieurs[15] : le 5 juillet 1294, parmi les membres du Sacré collège[16] qui scellent la lettre des cardinaux pour l'élection de Célestin V, seuls Matteo Rosso Orsini[17], Pietro[18] et Jacopo[19] Colonna usent d'un sceau d'où l'héraldique n'est pas tout à fait absente[20].

6 Si l'on sort du cadre de l'Église de Rome, on constate que deux évêques de Marseille[21] mettent sur le champ de leur sceau, avant 1250, le meuble* parlant des armes familiales : Pierre de Montlaur (1214-1229), qui porte un *laurier issant d'un mont* et Benoît d'Alignan (1229-1267), qui porte un *demi-vol*[22]. Dès 1225, Guy de Vergy, évêque élu d'Autun, porte sur son contre-sceau armorial les trois roses qui figurent sur les armoiries de sa famille[23].

7 Aux XIIIe-XIVe siècles, toute la société médiévale « s'héraldise » : nobles, bourgeois, clercs, femmes, artisans, personnes physiques et morales, personnages réels et imaginaires, tous font peu à peu usage d'armoiries. Si l'on considère la chronologie de ce phénomène, les papes sont en retard. Dans une Italie centrale déjà moins précoce que la France du Nord, l'Empire ou l'Angleterre, les papes issus de familles de Rome ou du Latium accusent un retard héraldique sur les membres laïques de leur famille. Dans l'Église universelle, on trouve des évêques qui mettent leurs armes familiales sur leurs sceaux plusieurs décennies avant que les cardinaux ne fassent de même ; et les cardinaux mettent plus tôt leurs armoiries familiales sur leurs tombeaux que les papes. Pourquoi ce retard ?[24] Les ecclésiastiques n'ont fait usage que tardivement d'un sytème de représentation à la fois guerrier[25] et familial, que les membres laïcs de leur famille utilisaient depuis plusieurs décennies. Les clercs, grands « manipulateurs » des couleurs[26] et des formes, utilisèrent le blason* lorsqu'il devint un signe de reconnaissance à tous les niveaux de la société. Leur répugnance à l'égard de ce code profane élaboré hors de leur sphère d'influence tomba lorsque celui-ci eut perdu de son caractère exclusivement militaire.

8 Pour mieux comprendre les circonstances dans lesquelles s'est développée l'héraldique pontificale, il faut procéder à un travail d'analyse en deux temps. Il convient en effet de distinguer, au sein de l'héraldique pontificale, les armes de l'Église (comme institution) en usage dès le début du XIIIe siècle, des armes propres à chaque pape, qui apparaissent autour de 1280. Et, au sein de ces dernières, les armes familiales du pape (celles qu'il emprunte à sa famille) deviennent personnelles lorsqu'elles sont indubitablement liées à sa personne par leur localisation (palais pontifical, par exemple), ou qu'elles se distinguent par les ornements extérieurs* pontificaux (tiare, clés ou ombrellone) qui identifient le pontife au sein de sa famille.

27

9 Les clés sont depuis le Ve siècle au moins les attributs de saint Pierre, qui les tient dans sa main. La nouveauté, sous le pontificat d'Innocent III (1198-1216), est de voir ces clés prendre leur autonomie iconographique (détachées de l'effigie de saint Pierre) et être mises en relation avec l'institution pontificale, dont elles deviennent l'emblème* (ou badge) et, bientôt, renfermées dans un écu*, les armoiries. Sur la mosaïque réalisée pour ce pape dans l'abside de Saint-Pierre de Rome, l'agneau pascal est entouré, à gauche, du pape et, à droite, d'une femme, allégorie de l'*Ecclesia romana*, portant un *vexillum* aux deux clés parallèles[28]. L'attribut du saint devient l'attribut de son successeur ou, plus précisément, de l'Église fondée par le Christ sur Pierre et à lui confiée. Ces clés, que l'on retrouve au long du XIIIe siècle, sont désormais les armoiries de l'Église ; elles font suite aux bannières crucifères connues par les textes dès le milieu du XIe siècle, confiées aux princes combattant au profit de l'Église contre les infidèles (Hongrois, Sarrasins) ou les hérétiques. Les deux types de bannières (à la clef ou à la croix) sont parfois fondues en une seule. Le drapeau envoyé en 1203 par Innocent III à Kaloyan, tsar des Bulgares et des Valaques, est accompagné d'une lettre expliquant pourquoi il porte à la fois la croix et les clefs, « car l'apôtre Pierre souffrit la croix dans le Christ et reçut du Christ les clés »[29]. La croix cantonnée de clés est utilisée jusqu'au XVe siècle comme armoiries de l'Église[30] ; ensuite s'impose définitivement l'écu *à deux clés posées en sautoir*, disposition que l'on voit apparaître pour la première fois sur la galerie du palais pontifical de Viterbe, édifiée en 1266-1267, sous le pontificat de Clément IV (1265-1268), le français Gui Foulcois dont le tombeau, à Viterbe, comporte le premier gisant de l'histoire funéraire des papes[31]. C'est au XVe siècle que l'écu *à deux clefs en pal*, tel qu'il figure sur le *vexillum* de l'*Ecclesia romana*

du début du XIIIe siècle, tend à devenir exclusivement les armoiries de la basilique du Vatican, probablement en considération de l'insigne mosaïque d'Innocent III.

10 L'écu aux clefs, accompagnées ou non de la croix et avec les variantes observées au XIIIe siècle, forme les armes de la papauté, volontairement et habilement confondue avec l'Église tout entière, comme personne morale. Les attributs du saint, transmis à son successeur, se sont seulement « héraldisés », selon un processus commun à l'ensemble du monde latin[32] depuis le milieu du XIIe siècle : ils ont acquis une autonomie dans l'image, figurent sur les bannières du pape et décorent ses palais. Dante, qui avait bien vu ce processus, met dans la bouche de saint Pierre les paroles suivantes : « Les clés qui me furent concédées devinrent un insigne dans un étendard »[33].

11 Après la fin du Grand Schisme et des conciles, et comme pour marquer la fixation définitive à Rome de la papauté, les armoiries des papes fleurissent dans la Rome renaissante du Quattrocento. Il ne s'agit plus seulement des armoiries *aux clefs*, mais bien des armoiries personnelles des souverains pontifes. Leur profusion exclut alors tout problème d'identification. Mais il faut remonter le temps pour fixer avec précision le moment, et surtout les pontificats, où les papes commencent à faire usage d'armoiries personnelles.

12 On ne saurait évidemment se contenter d'attribuer aux papes du XIIIe siècle les armes portées à cette époque par les membres de leur famille. La difficulté est de cerner avec précision le moment où des armoiries figurent sur un objet ou un monument qui leur est propre ; les documents armoriés, pour être pris en compte, doivent être contemporains du pape (antérieurs à son décès ou, du moins, à l'achèvement de son tombeau).

13 Le premier indice (*fig. 1*) figure sur un exemplaire de l'*Apparatus decretalium* d'Innocent IV (1243-1254)[34] annoté de la main même du pontife entre 1245 et 1253, selon une hypothèse encore inédite de Martin Bertram[35]. Certains passages sont mis en valeur par des « signes de lecture » (all. *Leserzeichen* ; it. *mani descrittive*) antérieurs à 1300, auxquels sont suspendus des écus portant des bandes. Or la famille de Sinibaldo Fieschi porte un *bandé de six pièces*. Tous les écus ne sont pas semblables, et certains comprennent, au-dessus du bandé, un chef plain (rempli ou non d'encre). Les bandes ou le bandé sont parfois remplacés par des pals ou des barres, avec ou sans chef plain.

14 On serait donc en présence d'un simple écu décoratif, armoiries de fantaisie changeant d'un dessin à l'autre, sans lien avec une famille. Ces variations sur un même thème ressemblent aux « *royures* (coticé, burelé, chevronné) » figurant sur certains gémellions émaillés et armoriés produits en Limousin au XIIIe siècle[36], ou aux décors du coussin décoré d'armoiries de fantaisie qui servit, en 1247, pour les funérailles de Rodrigo Jiménez de Rada, archevêque de Tolède[37]. Rien ne permet donc d'affirmer qu'Innocent IV fit un usage personnel des armoiries de sa famille.

Fig. 1 – Manuscrit portant un signe de lecture s'inspirant des armoiries Fieschi (ms. datant de la mi-XIIIe s., signe de lecture de la fin du XIIIe s. Assise, Bibliothèque communale, ms. 230, fo 261, D.R.)

15 Guglielmo Fieschi, né vers 1215 et créé cardinal en 1244 par son oncle Innocent IV, est enterré dans l'église romaine de San Lorenzo fuori le mura. Le baldaquin de son tombeau a été refait après le bombardement de 1943, mais on conserve deux descriptions savantes du XVIIe siècle, dont l'une accompagnée d'un dessin. Sur ce dessin d'Antonio Eclissi[38], daté de 1630, on ne distingue, décorant le baldaquin, que des feuillages entourant peut-être un médaillon. Les relevés de Constantino Gigli et de Francesco Gualdi de Rimini[39] sont, quant

à eux, des environs de 1650. Les archéologues virent des « écus portant trois fasces d'azur sur un champ d'argent en mosaïque, qui sont sur le frontispice du décor de ce tombeau »[40] . *D'argent à trois fasces d'azur* (parfois *de sable*) : ce sont en effet les armes Fieschi. Cela ferait de ces mosaïques le plus ancien témoignage héraldique monumental en milieu curial[41]. Deux détails doivent néanmoins inviter à la prudence. Le tombeau d'Innocent IV, oncle de Guglielmo Fieschi, se trouve à la cathédrale de Naples ; il a été entièrement refait à la fin du XVI[e] siècle, et on lui a ajouté les armoiries pontificales Fieschi clairement datables de cette période[42]. Le tombeau de son cousin, Ottobono Fieschi, pape durant quelques jours en 1276 sous le nom d'Adrien V, se trouve aujourd'hui à Viterbe, dans l'église de San Francesco alla Rocca ; il a lui aussi beaucoup souffert des bombardements ; on y voit toujours une inscription, comportant les armoiries Fieschi timbrées des clefs et de la tiare. Mais le tout date du XVIII[e] siècle. Il n'est donc pas impossible de penser que les armoiries décrites par Gigli et Gualdi aient été ajoutées *a posteriori*, comme sur les tombeaux modernes de ses oncles et de ses neveux, entre 1630 et 1650.

16 P. Cammarosano[43] a pensé reconnaître les armoiries de Clément IV (1265-1268) dans un dessin conservé à l'Archivio di stato de Sienne[44]. L'écu aux armes de Genève est placé sous les clefs en sautoir, la tiare et une inscription éloquente : « Vivat supernus papa noster Clemens septimus ». Selon l'auteur, « septimus » désignerait la septième année du pontificat de Clément IV – mort trois ans après son élection. Mais l'écriture est aisément datable de la seconde moitié du XIV[e] siècle ; les armoiries *à cinq points équipollés* sont celles de Genève : tout conduit donc à dater ce dessin du pontificat du pape d'Avignon Clément VII (1378-1394). L'autre hypothèse qui regarde Clément IV est plus sérieuse. Elle est tirée du chroniqueur florentin Villani et date des années 1340 : Clément IV aurait concédé ses armes (*d'argent à l'aigle de gueules empiétant un dragon de sinople*) à ses partisans guelfes[45]. Mais il n'y a aucun témoignage contemporain (archéologique ou sigillographique) de cette information, qu'il faut donc considérer comme une construction *a posteriori*.

17 Avec le pontificat de Nicolas III (1277-1280), on sort des hypothèses fragiles et des hapax suspects[46]. Si son tombeau, aujourd'hui dans les *grotte vaticane*, ne comporte pas d'armoiries*, celles-ci sont attestées en plusieurs monuments érigés par lui. Dans la façade nord du palais pontifical de Viterbe sont enchâssées les armes Orsini, en alternance avec celles des podestats Gatti, qui cofinancèrent la construction avec Nicolas III[47]. À Rome, au Palazzo Senatorio, sur le Capitole, une frise décorée des armoiries Orsini (*bandé de gueules et d'argent, au chef d'argent chargé d'une rose boutonnée d'or et soutenu par une divise de sinople*), datée de la fin du pontificat de Nicolas III, voisine avec des chapiteaux ioniques dont la volute est une rose, qui rappelle peut-être la rose héraldique des armes Orsini. À la basilique supérieure d'Assise, sur une fresque de Cimabue représentant la façade du Palazzo Senatorio, les écus Orsini alternent avec des écus portant les lettres SPQR : il s'agit de la représentation d'une fresque extérieure aujourd'hui disparue ou d'un réajustement de Cimabue, qui connaissait la fresque intérieure et l'a représentée sur la façade. Gian Gaetano Orsini, une fois élu pape, enleva à Charles d'Anjou son titre de sénateur de Rome et se l'attribua, en en déléguant la charge à des laïcs[48].

18 C'est au pape lui-même qu'il faut attribuer l'écu Orsini sculpté dans son nouveau palais de Soriano, *castello* enlevé de force au patrimoine de S. Lorenzo fuori le mura[49]. Utilisé jusqu'à une date récente comme prison, il n'a jamais l'objet d'une étude archéologique sérieuse[50].

19 Les quatre pontificats suivants n'ont pas laissé de trace héraldique. On a cru voir, dans le tombeau armorié d'Honorius IV Savelli (1285-1287), en l'église franciscaine romaine de

l'Ara Coeli, la preuve que ce pape faisait usage d'armoiries. En réalité, la configuration actuelle du gisant et du tombeau est bien postérieure. En 1297, Boniface VIII, qui vient de se faire élire sénateur à vie, délègue cette charge à Pandolfo Savelli, le frère du défunt pape. C'est à ce moment-là que Pandolfo eut l'idée de faire réaliser à l'Ara Coeli, qui avait depuis plusieurs décennies la fonction d'église funéraire des sénateurs, une chapelle pour sa famille décorée à ses armes. La présence du gisant d'Honorius IV, au-dessus de l'un des tombeaux armoriés, a longtemps accrédité l'idée qu'il s'agissait d'un décor héraldique réalisé pour le pape, dont le corps et le gisant ne furent en fait transférés là qu'en 1549[51]. Mais le décor armorié n'a pas été conçu pour le pape.

20 Certains auteurs[52] ont cru voir dans des mosaïques cosmatesques du Latran les armes de Nicolas IV (1292-1294), à qui l'on n'a attribué d'armoiries qu'à partir du XVe siècle. La personnalité de Célestin V et la brièveté de son pontificat (1294) pourraient expliquer l'absence de tout usage d'armoiries.

21 Boniface VIII (1294-1303) fait dresser en 1295, au début de son pontificat, l'inventaire de son trésor[53]. Si l'on recherche la présence d'armoiries notée par le ou les rédacteurs de l'inventaire, il semble que s'établisse une nuance entre les pièces aux armes des laïcs et celles qui portent les armes des papes. Les pièces ne sont pas identifiées selon les armes des papes, mais selon les armes des familles dont ils sont issus : Orsini, pour Nicolas III (1277-1280) et Savelli, pour Honorius IV (1285-1287). Si l'on trouve, en effet, des objets « ad arma regis Anglie »[54] ou « ad arma comitis Campanie »[55], en revanche deux calices (*cyphi*) et deux bassins (*bacilia*) sont ornés de « scutis ad arma Ursinorum »[56] ; des draperies (*panni*) sont « ad arma Sabellorum »[57] ou « ad arma Sabelencia »[58]. Présents dynastiques (comme les objets portant les armes du roi d'Angleterre ou de France et d'autres princes[59]) ou réticence du notaire à attribuer à la personne du pape la possession ou la commande d'objets précieux ?

22 À partir du pontificat de Boniface VIII, les armoiries qui apparaissent sur les objets de la vie quotidienne et liturgique sont de plus en plus identifiées comme les armes personnelles du pape. Les comptes de la Chambre apostolique mentionnent, pour l'année 1299, l'achat de plusieurs objets « ad arma Domini »[60] : il s'agit donc bien, désormais, des armoiries du pape. L'inventaire du trésor de la cathédrale d'Anagni, qui recense en 1298 les « parements que donna à l'église d'Anagni notre Très Saint Père le pape Boniface VIII, à diverses époques »[61], mentionne, outre quelques ornements aux armes des rois de France, d'Angleterre ou de Castille, la présence des « arma domini pape » comme des « arma Gaytana ». Ces hésitations, d'un notaire à l'autre et à quelques années d'écart, dans la description de ces armoiries, montrent en tous les cas que le pontificat de Boniface VIII constitue un tournant dans les développements de l'héraldique* pontificale [62].

Fig. 2 – Mesure pour le vin aux armes Caetani, *ca* 1300 (Rome, musées du Capitole, D.R.)

Fig. 3 – Dessin au trait de la statue armoriée de Boniface VIII à la cathédrale d'Anagni, *ca* 1627-1650 (BAV, Barb. lat. 3321, J 439, D.R.)

23 Les témoignages archéologiques subsistants confirment que c'est Boniface VIII qui le premier fit des armoiries familiales un usage systématique. Son tombeau[63], œuvre d'Arnolfo di Cambio consacrée du vivant du pape, le 6 mai 1296, visible aujourd'hui aux *grotte vaticane*, porte trois écus en mosaïque *d'or à deux bandes ondées d'azur*.

24 Deux mesures de pierre, l'une pour le vin, l'autre pour l'huile, aujourd'hui conservées aux musées du Capitole (*fig. 2*), portent les armes Caetani[64]. Il s'agit probablement de mesures destinées au marché capitolin, ajoutées aux environs de 1300 aux mesures anciennes (terminées par des protomes léonins, emblèmes du Sénat romain) par le pape comme sénateur de Rome. Avec ces deux objets, véritable mobilier urbain, Boniface VIII montre clairement son souci de l'intérêt public.

25 La chapelle Caetani, érigée en 1296 à la cathédrale d'Anagni pour recevoir les dépouilles de la famille du pape nouvellement élu, répète le même écu dix fois[65] ; il figure aussi sur la cloche, et sur divers ornements offerts par le pontife à la cathédrale. De même, la statue du pontife, érigée de son vivant sur les murailles de la cathédrale d'Anagni (*fig. 3*), est surmontée d'un panneau héraldique dans lequel les armes paternelles du pape et celles de la famille Aquila di Fondi[66] entourent une tiare surmontant un pavillon[67]. Enfin, la commune d'Orvieto, en avril 1297, décide l'érection de deux statues du pape, à la suite de la décision prise par le pontife de passer l'été à Orvieto ; elle décide aussi « que les armes de la maison du très saint Père le pape Boniface VIII seront peintes, aux frais de la commune et pour faire honneur au pape, sur la façade extérieure du mur du palais du Peuple qui donne sur la place du peuple »[68]. Là encore, dans les délibérations de la commune, on parle des armes de la famille du pape, non directement des armes du pape : on retrouve la même nuance que dans les inventaires du trésor pontifical et de la cathédrale d'Anagni.

26 Sur la fresque, longtemps attribuée à tort à Giotto, qui figure aujourd'hui sur un pilier de la basilique du Latran et dont une copie[69] du XVIIe siècle nous fait connaître l'intégralité, Boniface VIII apparaît à la loggia décorée de ses armes familiales, environné de clés en sautoir, de tiares et d'*ombrellini*. L'attribution de cette fresque, sa datation, la datation de la scène qu'elle représente ont engendré une abondante bibliographie[70] ; on peut en retenir ce que nul ne conteste plus : il s'agit bien de Boniface et la fresque a été exécutée sous son pontificat. Le pontificat de Boniface VIII est donc celui où se multiplient les témoignages archéologiques irréfutables de l'utilisation par le pape en personne des armoiries de sa famille.

27 Trois points forts se dégagent de cette étude archéologique préliminaire. Les clés apparaissent sur l'étendard de l'Église au début du XIIIe siècle, souvent associées à la croix, formant ainsi les armoires de l'Église comme institution. Nicolas III est le premier pape à faire un usage personnel de l'écu de sa famille. Après lui, mises à part quelques mentions écrites concernant Honorius IV Savelli, Boniface VIII est le pape dont il reste les témoignages héraldiques les plus nombreux. Avec lui, et pour la première fois, un pape rapproche son écu familial des insignes devenus spécifiques à la papauté durant le XIIIe siècle. Mais cette analyse ne rend compte que partiellement des besoins des papes en matière de « communication » et de l'intérêt qu'ils trouvèrent à utiliser les armoiries de leur famille à partir de la fin du XIIIe siècle ; on peut en proposer quelques hypothèses d'interprétation.

28 Les armoiries de l'Église, en dépit de leurs variantes, sont toujours reconnaissables aux clés. Cette permanence manifeste l'éternité de l'Église (*dignitas non moritur*). « L'héraldisation » des clés de saint Pierre, sous le pontificat d'Innocent III, illustre ses doctrines théocratiques. L'Église de Rome n'est pas la seule, au XIIIe siècle, à se doter d'armoiries comme personne morale : en France, les premiers diocèses à user d'armoiries sont les pairies ecclésiastiques[71] : Noyon en 1187, Langres en 1209, Beauvais en 1222,

Reims en 1267 et Châlons en 1279 ; au milieu du XIIIe siècle, plusieurs cycles iconographiques montrent ces princes d'Empire (dont les trois archevêques rhénans) dotés d'armoiries d'électeurs. Autrement dit, l'innovation du début du XIIIe siècle, s'inscrivant dans le mouvement général des évêchés liés au pouvoir royal français ou impérial, serait une sorte d'écho ou de réponse à l'aigle impériale, au lis français ou au léopard anglais, qui sont alors les emblèmes reconnaissables par tous des puissances européennes. Le choix des clés salvifiques (Mt 16, 19), données par le Christ à saint Pierre, élevait les armoiries pontificales au-dessus des emblèmes végétaux ou animaux des royaumes chrétiens. L'Église de Rome, confondue à dessein avec l'Église universelle, manifeste ainsi son entrée dans le concert de ces royaumes chrétiens. L'invariance des armoiries de l'Église, pontificat après pontificat, est le signe de l'éternité de l'Église.

29 L'usage par les papes de leurs armoiries familiales, à côté des clés de l'Église, est le signe, à partir de Nicolas III, d'une personnalisation du pouvoir pontifical, souvent élargi à la famille du pape. L'apposition des marques de son pouvoir (statues et armoiries) affirme, dans les villes et les *castelli* conquis, la puissance personnelle et familiale du pape. La décision prise par la commune d'Orvieto de disposer deux statues et les armes du pape dans la ville est une marque de reconnaissance pour les bienfaits du pape. Dès 1293, Benedetto Caetani s'était entendu avec la ville pour qu'elle renonce à ses droits sur les possessions du riche comté détenu par les Aldobrandeschi, que le cardinal, devenu pape, s'appropriera en mariant un neveu avec la comtesse Margherita ; en 1295, Orvieto obtient les droits de l'Église sur le Val di Lago. Les statues et les armes rappellent ce « bon procédé »[72].

30 On peut aussi proposer une autre interprétation de l'initiative de Nicolas III. L'un des témoignages héraldiques du pape Orsini se trouve au Palais sénatorial ; la fresque de Cimabue, à Assise, insiste sur cette présence héraldique. Le pontife avait pris la charge de sénateur de Rome à Charles d'Anjou. Or ce dernier avait introduit, pour la première fois, son écu sur les monnaies de Rome par lui frappées. L'innovation de Nicolas III, au palais sénatorial, serait une réponse à celle du roi Charles d'Anjou. Le pape manifestait ainsi son pouvoir personnel sur Rome. Boniface VIII, sénateur de Rome à partir de 1297, frappa ensuite des monnaies portant ses armes personnelles[73].

31 Marquant la place prééminente de la papauté, assimilée à l'Église, dans l'*orbis christianus*, la bannière *aux clefs* est l'une des matérialisations des théories politiques et théocratiques d'Innocent III[74]. L'usage des armoiries personnelles par Nicolas III et Boniface VIII montre que ces papes considèrent l'État de l'Église comme une principauté familiale (quoique viagère).

32 La dissémination des *Herrschaftszeichen* sur les bâtiments construits ou contrôlés par les papes, leur famille ou leur alliés est aussi l'un des aspects de l'acculturation de la curie aux pratiques aristocratiques du temps. Sandro Carocci a montré « l'éloignement de la cour pontificale du XIIIe siècle des valeurs aristocratiques du temps. C'est une ambiance complètement cléricale, d'où sont exclues les femmes, où littérature et valeurs courtoises ont un écho très réduit »[75]. Inversement, le pape est absent des armoriaux universels de la fin du XIIIe siècle. Compilés par les hérauts d'armes pour les rois et les princes, ces documents présentent une véritable vision du monde politique ; ils commencent par les souverains réels et imaginaires du monde connu. Aucun des six armoriaux compilés sous le règne d'Édouard Ier d'Angleterre (1272-1307) parvenus jusqu'à nous ne mentionne le pape[76]. Les deux mondes s'ignorent. Le pape n'appartient pas au cercle des souverains du monde connu.

33 Mais la situation change à la fin du XIIIe siècle. Les cardinaux dont les tombeaux sont ornés d'armoiries sont les plus puissants de la Curie. Matteo d'Acquasparta (Santa Maria in Aracoeli), Guillaume Durand (Santa Maria sopra Minerva), Ancher de Troyes (Santa Prassede). L'ostentation des insignes de la noblesse couronne une carrière, une copieuse accumulation de fiefs et de bénéfices ou des responsabilités administratives importantes dans l'État pontifical. Pour les familles bien implantées à Rome et dans le Latium (Annibaldi, Caetani, Colonna, Orsini et Savelli), la construction, surtout grâce au népotisme, d'une puissance financière et féodale développe le sentiment d'appartenir au même groupe social, que l'on appellera bientôt les « barons ».

34 Le meuble héraldique et l'emblème, qui commence à s'en distinguer, identifient le lignage aux yeux des contemporains. En 1222, Giovanni Colonna, cardinal de Santa Prassede († 1245) rapporte de Jérusalem une relique insigne, la colonne de la flagellation du Christ [77] ; il l'expose à la vénération des fidèles dans son église titulaire, où elle se trouve toujours (*fig. 4*). La relique de la Passion du Christ s'identifie, pour le cardinal et les fidèles, au nom de la famille et à son emblème parlant.

35 Nicolas III Orsini (1277-1280) explique à Dante pourquoi il est arrivé en Enfer[78], chez les simoniaques :

> Sache que je fus vêtu du grand manteau,
> Et que je fus vraiment le fils de l'ourse,
> très cupide à pousser mes oursons [...].
> Les prophéties (*a posteriori*) forgées à partir du début du XIVe siècle et rassemblées sous le nom de *Vaticinia summorum Pontificum* sont illustrées, ce qui permet de donner au pape des attributs héraldiques ou symboliques propres à l'identifier. Le dessin se rapportant à Nicolas III[79], probablement inspiré de ce passage dantesque, montre le pape nourissant ses « orsatti ». Orso, fondateur éponyme de la famille Orsini, a inspiré le choix de l'emblème familial de l'ours. La matrice du sceau de Matteo Rosso Orsini (fin XIIe-première moitié du XIIIe siècle), par exemple, porte un ours surmonté de la rose héraldique[80]. Les sources littéraires (un peu postérieures) concordent avec les sources archéologiques : Nicolas III apparaît aux yeux de ses contemporains comme le premier pape à user pour lui-même d'un langage auto-célébratif alors réservé aux laïcs.

36 Nicolas IV (1288-1292) fut parfois critiqué pour son népotisme « sans neveu »[81] à l'égard des Colonna. La deuxième série des *Vaticinia summorum pontificum,* forgée dans les années 1340, le représente une colonne sur la tête et deux autres à ses côtés[82]. La caricature est accompagnée de la sentence suivante : « Iste colus quartus ab ursa carens » (La quatrième quenouille sans ourse). Pape faible (quenouille), sans ourson à nourrir, Nicolas IV sous la coupe de la colonne des Colonna, comme le suggère le jeu de mot entre *colus*, Nicolaus et Colonna. Une chronique orviétaine contemporaine, par ailleurs, décrit son tombeau à Sainte-Marie Majeure : il aurait été couvert d'une colonne de porphyre, comme pour montrer ses liens avec les Colonna[83]. Les deux cardinaux Pietro et Jacopo Colonna, sans porter sur leur sceau de colonne (comme emblème ou dans un écu), l'évoquent dans une citation biblique. La mosaïque qu'ils ont commanditée avant 1297 ou après 1306[84], actuellement visible à la tribune de Sainte-Marie Majeure, en revanche, porte l'écu Colonna accompagné d'une mitre (*fig. 5*).

Fig. 4 – Colonne vénérée comme celle de la flagellation du Christ, rapportée d'Orient en 1222 par Giovanni Colonna, cardinal-prêtre de Sainte-Praxède. (Rome, Sainte-Praxède, D.R.)

Fig. 5 – Mosaïque aux armes des Cardinaux Jacopo et Pietro Colonna, avant 1297 ou après 1305. (Rome, tribune de Sainte-Marie Majeure, D.R.)

37 Des chroniqueurs comme Giovanni Villani[85] se montrent stupéfaits des somptueuses cérémonies militaires et chevaleresques organisées par Boniface VIII pour son frère Roffredo, adoubé à Rome en 1296 ; il évoque « l'onore », la « pompa mondana » et la « magnanimità » que montrent Boniface VIII et, avant lui, Nicolas III[86]. Ces cérémonies et les autres manifestations héraldiques avaient d'autant plus de relief que la gloire affichée par ces familles ne durait que le temps du pontificat.

38 Les armes Caetani apparaissent dix fois sur leur chapelle d'Anagni, sans parler des écus que devaient comporter les peintures aujourd'hui disparues ; cela conduit J. Gardner[87] au commentaire suivant : « tout se passe comme si leur conscience d'être une famille de second rang est ce qui conduit les Caetani à insister sur leur lignage ». Ici le paraître vient suppléer à l'être.

39 Les Colonna, qui n'avaient que dédain pour cette médiocre famille d'Anagni, feront les frais du mépris de Boniface VIII pour les prérogatives de la noblesse romaine[88]. Leur ville capitale, Palestrina, n'y survivra pas. Elle avait vu son apogée sous le pontificat de Nicolas IV (1288-1292), qui avait choisi, pour des raisons politiques et religieuses, de favoriser la famille Colonna. En 1299, au cours de la guerre sans merci qui l'oppose à cette famille, Boniface VIII prend et fait raser la ville, rebaptisée *Civitas papalis.*

40 Bonaiuto da Casentino[89], poète de cour, dans son recueil de textes à la gloire du souverain pontife intitulé *Diversiloquium Bonaiuti,* écrit un poème de quatre strophes de six vers chacune *in diruitione Castri Columpne*[90]. Ce texte, composé « à la demande du seigneur pape » (*domino papa mandante*), forme une variation ingénieuse sur un même thème, en jouant sur la paronymie et la polysémie des termes. La première strophe, commençant par « Plaude columpna statum », chante la gloire de Palestrina. La deuxième, une élégie, commence par « Plange columpna statum » et se termine par « Et cunctis annis ulules cum prole Johannis » : Giovanni Colonna est le père des deux cardinaux Colonna excommuniés et pourchassés par Boniface VIII. La troisième chante l'anéantissement de la ville rasée : « A bove nunc muto sulcaris pascua bruto » (« Tu es maintenant un champ labouré par le bœuf lourd et silencieux »). Outre l'allusion à la ruine de Carthage[91], on pourrait voir dans ce bœuf celui dont la tête (bucrane) décore la frise antique du tombeau de Cecilia Metella, sur la via Appia (*fig. 6*), et qui a donné son nom au *casalis Capitisbovis et Capitisvacce*, acquis au printemps 1302 par les Caetani pour en faire une forteresse[92]. La famille s'était si bien approprié l'animal comme emblème que l'on peut encore voir, enchâssée dans le mur extérieur, une pierre blanche où deux écus Caetani encadrent un bucrane (*fig. 7*). Les travaux d'aménagement de la forteresse sont payés en octobre 1302 à « magistro Nicolao de Pileo »[93]. Le bœuf Caetani laboure placidement le champ qui fut Palestrina ; ce rite inaugure la nouvelle ville du pape. Le bœuf laboure la terre où se dressait naguère l'orgueilleuse colonne ; le Capo di Bove a fait pièce à Palestrina. Pour voir dans l'allusion au bœuf et à la charrue autre chose qu'un *topos* antique, il faut supposer que Bonaiuto da Casentino a écrit ce poème après le printemps 1302.

41 Le poème se conclut ainsi :

> Dis où sont tes bases ? Où sont tes chapiteaux ou tes hautes
> Murailles ? Tes murs terribles, tes tours menaçantes,
> Ouvre-les, Colonne. « Hélas » réponds-tu. Tout cela,
> Sur ordre et avec par l'action du juste et vigilant vengeur,

Une machine l'a jeté bas, de silencieuses houes l'ont englouti,
Le feu l'a consumé et une charrue en retourne la cendre[94].
Dans cette strophe d'envoi s'accumulent et s'entremêlent les figures de style : la métonymie (la colonne, avec ses bases et ses chapiteaux, renvoie à la famille Colonna), la synecdoque (la colonne, accompagnée des murs et des tours, désigne la ville de Palestrina tout entière) et la prosopopée (même si la parole plaintive prêtée à la malheureuse cité est bien courte...) montrent la plasticité de l'image héraldique*, qui désigne en même temps un objet, une ville et une famille[95]. Le poème est une réponse cinglante au passage du psaume 75 disposé par le cardinal Jacopo Colonna sur son sceau : « Si la terre s'effondre, et avec elle tous ceux qui l'habitent, moi [Dieu] j'ai affermi ses colonnes. » La ruine de Palestrina par le vicaire du Christ réduit à rien la présomption du cardinal excommunié et déchu.

Fig. 6 – Frise antique décorée de bucranes Ier s. av. J.-C. Rome, via Appia Antica, tombeau de Cecilia Metella, appelé au XIIIe s. forteresse de Capo di Bove. D.R.

Fig. 7 – Pierre sculptée aux armes Caetani, entourant un chef de bœuf *ca* 1302. Rome, via Appia Antica, tombeau de Cecilia Metella, appelé au XIIIe s. forteresse de Capo di Bove. D.R.

42 Les oursons, la colonne (et peut-être le bœuf), emblèmes des Orsini, des Colonna et des Caetani, sont donc utilisés, dès la fin du XIIIe siècle, pour représenter les familles curiales dans des images figurées ou littéraires. Ce registre d'expression emblématique met ainsi les familles baroniales à l'unisson de l'aristocratie européenne.

43 Les armoiries jouent un grand rôle dans les campagnes de communication de Boniface VIII. Reprenant et développant l'innovation de son prédécesseur Nicolas III, il utilise ses armoires familiales dans sa politique d'autoreprésentation, en particulier à l'occasion de l'Année sainte qu'il instaure en 1300.

44 Au cours du XIIIe siècle, c'est dans le choix de la forme de leur sépulture que les papes ont voulu marquer la mémoire ; le fait marquant est incontestablement l'arrivée de l'effigie du pape (ou du cardinal) défunt sur son tombeau, en 1268 (tombeau de Clément IV), sur le modèle français de Saint-Denis. Mais les statues que Boniface VIII fit installer de son vivant sont des manifestations encore plus spectaculaires de la volonté de diffuser l'image du pontife régnant. Prolongement des habitudes des podestats du XIIIe siècle, témoignage de l'*imitatio imperii*, cette décision marque aussi la volonté de personnaliser le pouvoir pontifical et de réfuter par l'image les soupçons de nullité et de simonie qui avaient entaché son élection. La statue, lorsqu'elle est surmontée des armoiries, montre qu'il ne s'agit pas seulement du pape, mais du pape Caetani alors régnant ; les armoiries permettent de renforcer encore la personnalisation.

45 Les premières armoiries pontificales ou cardinalices sont, on l'a vu, dénuées d'ornements extérieurs. Mais, placées auprès du pape ou du cardinal, mort ou vivant, ou non loin des clés ou du pavillon, elles individualisent dans la succession apostolique le personnage dont la fonction est identifiée par ses attributs liturgiques. Inversement, les attributs liturgiques du gisant ou du buste identifient, dans la famille dont les armoiries figurent non loin, le clerc parvenu jusqu'aux sommets de la hiérarchie ecclésiastique. Quelques décennies plus tard, ce rapprochement des armoiries avec les attributs (chapeau, tiare, clés[96]) sera formalisé : ces attributs figureront au-dessus de l'écu, dans une disposition inspirée des heaumes et des cimiers des armoiries laïques.

46 Si les statues commanditées par Boniface VIII de son vivant (*fig. 3*) lui firent encourir l'accusation d'idolâtrie[97], il n'en fut pas de même pour ses armoiries. Ces deux

innovations iconographiques participent pourtant, à des degrés divers, de « l'autoreprésentation » du pouvoir pontifical. Ce qu'écrit E. Guidoni à propos des statues de Boniface VIII, « simulacres du pape, presque des substituts de la présence physique, presque des représentations protectrices, apotropaïques », peut donc être étendu à ses armoiries[98].

47 Giacomo Grimaldi, chanoine et archiviste du chapitre de Saint-Pierre de Rome, décrit la basilique au début du XVIIe siècle, au moment où l'achèvement des travaux oblige à transférer les tombes. Donnant le procès-verbal de l'ouverture de la tombe de Boniface VIII, il signale que la table de marbre qui ferme le tombeau est aux armes du pape et les décrit (« avec les écus dudit Boniface, c'est-à-dire deux ondes d'azur posées en bande sur un champ d'or »)[99]. Il précise surtout que le tombeau armorié (« *cum insigni ejus gentilicio* ») était placé de telle sorte que « lorsque le prêtre célébrait la messe, il avait sous les yeux le tombeau dudit Boniface. » La disposition est ambiguë : les armes et l'effigie du pape sont-elles là comme objet d'intercession, pour le prêtre qui dit la messe, ou bien servent-elles à signaler la présence de reliques d'un saint devant lesquelles (voire sur lesquelles) est renouvelé le sacrifice rédempteur du Christ ? Les armoiries seraient ainsi le signe des aspirations de Boniface VIII à l'immortalité, déjà mises en lumière par Agostino Paravicini Bagliani à propos de sa santé et de la prolongation de sa vie[100]. La messe, lieu et temps par excellence du *memento*, contribue ainsi au salut de son âme et à l'immortalité de sa mémoire.

48 Les interminables débats historiographiques sur l'attribution, l'identification et la datation de la fresque du Latran sont riches de sens. Pendant longtemps, il ne faisait pas de doute qu'elle représentait Boniface VIII donnant la bénédiction aux pèlerins venus à Rome pour le premier jubilé. Cela montre que le jubilé est central dans l'historiographie traditionnelle de ce pape. Plus récemment, et à l'occasion de l'année sainte 1983, un article stimulant[101] voyait dans Giotto, probable inspirateur de la fresque, « le promoteur de l'image, du marketing, de la nouvelle culture et du nouveau régime. Et c'est Giotto qui réalisa la marque (*marchio*) de l'année sainte. » L'auteur soulignait la présence des armoiries du pape et remarquait qu'elles figurent toujours à la loggia des bénédictions sept siècles plus tard.

49 Boniface VIII autorisa la famille des Conti di Segni à ouvrir une porte sainte à l'abbaye de Grottaferrata en 1300, pour le jubilé[102]. À cette occasion, la décoration de l'édifice fut renouvelée. On conserve des fragments cosmatesques portant les armes Segni *à l'aigle échiquetée*, et des descriptions anciennes indiquent la présence de ces armoiries dans le reste de l'abbaye, notamment dans le narthex. À Rome même, les mesures d'huile et de vin aux armes de Boniface VIII (*fig. 2*) ont été réalisées pour l'année sainte. Dans son déroulement, largement improvisé et suscité par une vague de fond populaire, l'année sainte apparut à Boniface VIII comme l'occasion de mettre en images son programme spirituel et temporel. L'année sainte fut donc un moment privilégié dans la mise en œuvre par Boniface VIII des « images et symboles » pour sa « propagande visuelle », au rang desquels il convient désormais de ranger les armoiries. Les armoiries des papes, incorporant les innovations iconographiques du siècle (attributs, couleurs), les synthétisent, les canonisent et en permettent la diffusion.

50 On pouvait imaginer, à la fin des années 1960, que l'héraldique ne résisterait pas à l' *aggiornamento* qui, à partir du pontificat de Jean XXIII, donna à l'Église catholique une physionomie nouvelle. Or elles n'ont pas disparu. La façade des églises romaines porte, avec les armes du pape, celles de leur cardinal-titulaire. Les besoins de l'Église, en terme

d'image, ont changé depuis le XIII[e] siècle. Un même système de communication, l'héraldique, continue cependant d'être utilisé, ce qui montre sa plasticité et son adaptabilité. L'héraldique des papes et des cardinaux, depuis sept siècles, est à la fois la même (dans sa syntaxe) et une autre (dans sa morphologie). Elle s'est adaptée aux époques et aux circonstances successives. Mais les origines d'un tel mode de communication ne se perdent pas dans la nuit des temps. Il était par conséquent nécessaire, avant toute chose, de fixer avec une certaine précision la chronologie et les circonstances dans lesquelles les papes ont commencé à faire usage d'armoiries.

51 Les clefs, attribut de saint Pierre, deviennent l'emblème, puis les armoiries de la papauté au début du XIII[e] siècle. Souvent associés à la croix, elles forment à la fois les armes de la papauté, de l'État pontifical, de l'Église de Rome et de l'Église entière. Et c'est grâce à cette confusion, savamment entretenue, qu'elles donnent une illustration fidèle des doctrines théocratiques d'Innocent III.

52 Nicolas III est le premier pape à user pour lui-même des armes familiales ; mais il fait usage d'un écu « nu », c'est-à-dire sans ornement extérieur. Boniface VIII, en revanche, rapproche de l'écu familial les clés, la tiare et le pavillon. Ainsi l'image héraldique regroupe-t-elle trois des innovations liturgiques du XIII[e] siècle. Les clés et la tiare comme armes de l'Église ou comme ornements extérieurs des armoiries familiales, d'une part, et l'écu familial, d'autre part, résument les deux réalités de l'institution pontificale : l'institution reste la même tandis que ses titulaires changent. Les armoiries du pape sont, d'une certaine manière, la métaphore de l'Église comme corps mystique du Christ et institution divino-humaine : le corps du pape (c'est-à-dire son écu) change, mais l'âme (c'est-à-dire les clés et la tiare au-dessus de l'écu) est immortelle. Les témoignages héraldiques concernant Benoît XI et Clément V, immédiats successeurs de Boniface VIII, sont rares et incertains, mais Jean XXII reprend la formule ébauchée par Boniface VIII : son écu familial est surmonté de la tiare. La formule classique est « canonisée » sous Clément VI – et demeure jusqu'à Jean-Paul II. Grâce à la diffusion massive des armes pontificales, à partir de la seconde moitié du XIV[e] siècle, les « images et symboles » décrits par Agostino Paravicini Bagliani se sont diffusés en tous lieux de la Chrétienté.

53 La naissance de l'héraldique pontificale, dont les trois jalons sont les pontificats d'Innocent III, de Nicolas III et de Boniface VIII, est l'un des aspects de l'imitation des cours souveraines caractéristiques de ces pontificats à fortes visées théocratiques. Les armoiries permettent au pape de s'affirmer visuellement souverain d'une royauté, en particulier à l'égard de l'Empire, de la ville de Rome et de la royauté française. Le pontificat de Boniface VIII, caractérisé par une obsession auto-célébrative qui lui est propre, introduit par ailleurs plusieurs innovations qui annoncent, voire inaugurent, plusieurs traits de la papauté de l'époque moderne : l'autocélébration, célébration aristocratique de la famille pontificale, fortement liée aux pratiques népotistes ; l'utilisation de l'État pontifical, et en particulier de la ville de Rome, comme théâtre de la gloire du pape et lieu de sa mémoire, surtout à l'occasion des années saintes ; l'usage, à côté de l'héraldique au sens strict, de l'emblématique familiale dans la littérature encomiastique – ou, au contraire, dans les épigrammes cruels de Pasquino et de ses malicieux prédécesseurs.

ANNEXES

Glossaire (d'après M. Pastoureau, *Traité d'héraldique*, Paris, 1993)

Armes, ou armoiries : écu accompagné de ses ornements extérieurs.

Blason : règles et langue qui régissent la composition des armoiries.

Écu : surface délimitée par un périmètre de forme variable et sur laquelle prennent place les armoiries.

Emblème : marque propre à un individu ou à un groupe de personnes (en général familial), dont la composition et l'utilisation ne sont pas soumises aux règles du blason.

Meuble : nom générique des figures dont la place dans l'écu peut être variable (par ex. rose, aigle) par opposition aux pièces et partition dont la place est fixe.

Ornements extérieurs : éléments qui ornent extérieurement l'écu (tiare, clés, mitre, chapeau, devise, etc.) ; ajoutés à l'écu, les ornements extérieurs constituent les armoiries.

NOTES

1. Les mots suivis d'un astérisque (*) sont définis dans le glossaire.

2. H. Toubert, *Un art dirigé. Réforme grégorienne et iconographie*, Paris, 1990.

3. I. Herklotz, *La propaganda visiva. Il Laterano nel XII secolo*, Rome, 2000

4. A. Paravicini Bagliani, *Le Chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale*, Rome, 1998, p. 9.

5. *Ibid.*, p. 10.

6. L'ouvrage de P. E. Schramm, *Kaiser, König und Päpste*, Stuttgart, 1970, IV-1, n'en dit mot, pas plus que ses autres volumes sur les « Herrschaftszeichen. »

7. D. L. GALBREATH, *A Treatise on Ecclesiastical Heraldry. Part I : Papal Heraldry,* Londres, 1972, dont la première édition, de 1930, est paraphrasée par HAUPTMANN, « Die Papstwappen », *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 1932, 26, p. 1-21. Les conclusions de Galbreath sont reprises, avec les perspectives possibles de la recherche, dans M. Pastoureau, « Armoiries pontificales », dans *Dictionnaire historique de la papauté*, dir. Ph. Levillain, Paris, 1994, p. 151-154.

8. D. L. Galbreath, *Papal Heraldry*, Londres, 1972, p. 71, évoque, sans les étudier, ces « fanciful coats of arms ».

9. V. Pace, « Committenza aristocratica e ostentazione araldica nella Roma del Duecento », dans *Roma medievale. Aggiornamenti*, éd. P. Delogu, Rome, 1998, p. 175-191, ici p. 175-177.

10. Publiée par C. Benocci, *Roma, Museo nazionale del palazzo di Venezia. La collezione sfragistica*, Rome, 1998 (*Bolletino di numismatica*, 7/1).

11. Comme, par exemple, Matteo Rosso Orsini, mort très âgé sous le pontificat d'Innocent IV, qui porte un ours (badge de la famille) surmonté d'une rose (meuble de l'écu) ; matrice publiée *ibid.*, n° 60.

12. *Cf.* J. GARDNER, *The Tomb and the Tiara. Curial Tomb Sculpture in Rome and Avignon in the Later Middle Ages*, Oxford, 1992 (*Clarendon studies in the history of art*), p. 75 et fig. 39.

13. Il faut pour mémoire évoquer le cas du cardinal Hugh de Eversham, mort en 1287 et enterré à S. Lorenzo in Lucina. Des fragments lapidaires, enchâssés dans le mur gauche du portique d'entrée, portant une aigle et une rose sur la chasuble d'un clerc, ont été attribués récemment à ce cardinal, sur la base de l'écu à l'aigle que lui attribue Ciacconius (*cf. supra*). La faible fiabilité de cet auteur (surtout pour les époques anciennes) et la fréquence du motif décoratif de l'aigle (et de la rose) interdisent de recevoir cette identification avec certitude, qui poserait pourtant un utile jalon dans la chronologie. *Cf.* M. E. Bertoldi, « Ugo de Eversham : tracce sulla pietra di un cardinale inglese (1281-1287) », dans M.-L. Roden éd., *Ab Aquilone. Nordic Studies in honor and memory of Leonard E. Boyle, o.p.*, Rome, 2000, p. 15-25.

14. Les testaments cardinalices ne disent mot d'éventuelles pratiques funéraires héraldiques au xiiie s. ; *cf.* A. Paravicini Bagliani, *I testamenti dei cardinali del Duecento.* Rome, 1980.

15. J. GARDNER, « Some Cardinal's Seals of the Thirteenth Century », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, t. 38, 1975, p. 72-94.

16. A. MERCATI, « Il decreto e la lettera dei cardinali per l'elezione di Celestino V », *Bolletino dell'Istituto Storico italiano*, t. 47, 1931.

17. P. SELLA, *I sigilli dell'Archivio Vaticano*, 1937, t. 1, n° 101, reproduit pl. I.

18. *Ibid.*, t. 1, n° 103, reproduit pl. I.

19. *Ibid.*, t. 1, n° 104, reproduit pl. I.

20. La présence héraldique y est discrète : une rose Orsini est posée derrière le cardinal orant ; une inscription, dont on ne déchiffre que les lettres « COLUMNAQUE », semble renvoyer au patronyme et à un passage de la Bible utilisé sous forme d'invocation dans le sceau de Pietro Colonna. Sur le sceau de Jacopo Colonna, c'est une inscription biblique, « EGO CONFIRMAVI COLUMNAS EIUS » (Ps. 75, 4), qui sépare la figure de la Vierge de la représentation du cardinal.

21. L. Jéquier, *Début et développement de l'emploi des armoiries dans les sceaux*, p. 337.

22. C'est-à-dire une aile.

23. J.-L. Chassel, « Sceaux, armes et emblèmes de la maison de Vergy (du xiie au xviie s.) », *Les Cahiers de Vergy*, t. 13, 1976. Ce sceau est conservé aux AD Aube, 3 H 137.

24. Qu'il soit permis, sur ces problèmes, de renvoyer à É. Bouyé, « L'Église médiévale et les armoiries : histoire d'une acculturation », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 113/1, 2001, p. 493-542.

25. L'attitude traditionnelle de l'Église à l'égard de la violence et de la guerre est résumée par les adages « Ecclesia abhorret a sanguine » ou « Ecclesia non sitit sanguinem. »

26. M. Pastoureau, « L'Église et la couleur des origines à la Réforme », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 147, 1989, p. 203-230.

27. Le problème a été posé de manière satisfaisante par C. ERDMANN, « Die Wappen und die Fahnen der römischen Kirchen », *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, XXII, 1930-1931, p. 227-255.

28. A. Paravicini Bagliani, *Le Chiavi e la Tiara*, p. 20 et fig. 4-7, publie les dessins du xviie s. de cette œuvre disparue avec la construction du nouveau Saint-Pierre.

29. « Quia Petrus apostolus, et crucem in Christo sustinuit, et claves a Christo recepit » ; mentionné par D. L. Galbreath, *op. cit.*, p. 3.

30. Le diocèse de Beauvais fait usage, dès 1222, d'un contre-sceau armorial *à la croix cantonnée de quatre clefs en pal*, portant la légende « CRUX DOMINI. CLAVES PETRI » (L.-Cl. Douët d'Arcq, *Inventaires et documents publiés par ordre de l'Empereur sous la direction de Monsieur le Comte de Laborde. Collection de sceaux.* Paris, 1863-1868, n° 6512 *bis*).
31. J. Gardner, *The Tomb and the Tiara*, fig. 25 et 26.
32. M. Pastoureau, *Traité d'héraldique*, Paris, 1993, p. 44 *sq.*
33. Dante, *Paradiso*, XXVII, v. 49-50 : « le chiavi che me fur concesse divenisser segnacolo in vessillo. »
34. Assise, Biblioteca comunale, ms. 230, f[os]25v°, 226v° et 261.
35. Exposée lors d'une conférence du Circolo medievistico romano, tenue à l'École française de Rome le 26 février 2001 et intitulée « Problemi paleografici in manoscritti giuridici del Duecento : costituzioni di Melfi, Innocenzo IV, Rolandino Passagieri. » Je remercie vivement Martin Bertram de m'avoir permis d'exposer ici ses explications complémentaires et de m'avoir fourni la reproduction des manuscrits.
36. A.-Ch. Dionnet, « Un gémellion armorié (Limoges, vers 1280) », *Revue française d'héraldique et de sigillographie*, n° 62-63, 1992-1993, p. 166-167.
37. Sur ce coussin, *cf.* F. Menendez Pidal de Navascuès, « Armoriaux et décor brodé au milieu du xiii[e] s. », dans *Les Armoriaux. Histoire héraldique, sociale et culturelle des armoriaux médiévaux*, Paris, 1998 (*Cahiers du léopard d'or*, 8), p. 259-272, p. 266 : « Le motif primordial du goût pour les armoiries étant la valeur esthétique, le débordement de la réalité conduit à des décors pseudo-héraldiques, où les aigles, les lions, les fleurs de lis, sont utilisés comme des éléments simplement ornementaux, sans représenter des armoiries de personnes. »
38. BAV, ms. Barb. lat. 4403, col. 47.
39. BAV, ms. Vat. lat. 8253, I, col. 224.
40. « Scudi de arme tre fascie in sfarne azzurro in campo bianco, fatte de musaico, quale sono nel frontespitio dell'ornamento di detto sepolcro. »
41. *Cf.* J. Gardner, *The Tomb and the Tiara, op. cit.*, p. 45 et 64-68.
42. R. U. Montini, *Le tombe dei papi*, Rome, 1957 (*Istituto di studi Romani*), p. 212-215.
43. P. Cammarosano, « Il comune di Siena dalla solidarietà imperiale al guelfismo : celebrazione e propaganda », dans *Le forme della propaganda politica nel Due et nel Trecento*, P. Cammarosano éd., Rome, 1994 (Collection de l'École française de Rome, 201), p. 455-467, p. 459 et fig. 3.
44. Siena, Archivio di stato, Podestà, 1, f° 14v°.
45. Repris dans D. L. Galbreath, *op. cit.*, p. 74.
46. M. d'Onofrio, « Le committenze e il mecenatismo di papa Niccolò III », dans *Roma anno 1300. Atti della IV settimana di studi di storia dell'arte medievale dell'università di Roma-La Sapienza, 1980*, éd. A. M. Romanini, Rome, 1983, p. 553-567, fait le point sur les chantiers du pontificat.
47. G. M. Radke, *Viterbo. Profile of a Thirteenth-Century Papal Palace*, Cambridge, 1996, p. 51 (photographie).
48. Sur cette frise et cette fresque, *cf.* S. Romano, « L'Aracoeli, il Campidoglio e le famiglie romane nel Duecento », dans *Roma medievale. Aggiornamenti*, P. Delogu éd., Rome, 1998, p. 193-209. ; Ead, *La basilica di San Francesco d'Assisi. Pittori, botteghe, strategie innovative*, Rome, 2002, p. 105-106.
49. S. Carocci, *Il nepotismo nel medioevo. Papi, cardinali e famiglie nobili*, Rome, 1999 (*La corte dei papi*, 4), p. 124.

50. Cette lacune est désormais comblée par Pierre-Yves Le Pogam, qui, ayant soutenu une thèse sur les palais pontificaux du xiii[e] s., m'a fait part de cette découverte et m'a autorisé à en dévoiler la teneur. Je l'en remercie très vivement, ainsi que de sa relecture attentive du présent texte.

51. *Cf.* sur ces sujets, la mise au point d'I. Herklotz, « I Savelli e le loro capelle di famiglia », dans *Roma anno 1300*, p. 567-583.

52. *Cf.* E. Zellner, *Das heraldische Ornament in der Baukunst*, Berlin, 1903 ; compte rendu de la rédaction des *Archives héraldiques suisses*, 1904, p. 54-55. Peut-être s'agit-il de l'écu *à la bande échiquetée* de Boniface IX figurant, en mosaïque, près de la statue de Boniface VIII au Latran.

53. Publié par E. Molinier, « Inventaire du trésor du Saint-Siège sous Boniface VIII (1295) », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1882, p. 277-310 ; 1883, p. 626-646 ; 1884, p. 3157 ; 1885, p. 16-44 ; 1886, p. 646-667 ; 1888, p. 226-237.

54. *Ibid.*, 1882, p. 285.

55. *Ibid.*, 1882, p. 286.

56. *Ibid.*, 1882, p. 303.

57. *Ibid.*, 1886, p. 649.

58. *Ibid.*, 1886, p. 650.

59. Dont M.-M. Gauthier, « Il tesoro di Bonifacio VIII », dans *Roma anno 1300. Atti della IV settimana di studi di storia dell'arte medievale dell'università di Roma-La Sapienza, 1980*, éd. A. M. Romanini, Rome, 1983, p. 529-541, p. 535, qui écrit qu'ils permettent de « dessiner le contour de la politique européenne du pape. »

60. T. Schmidt éd., *Libri rationum camerae Bonifatii papae VIII* (*ASV, Collect. 446 necnon Intr. et ex. 5*), Cité du Vatican, 1984 (*Littera antiqua*, 2) : en juin 1299 (n° 821), paiement « pro 11 scutis ad arma Domini » ; en novembre 1299 (n° 1444), paiement pour « 16 pannis ad arma Domini, Ecclesie romane, regum Francie et Anglie ».

61. L. Mortari, *Il tesoro della cattedrale d'Anagni*, Rome, 1963, p. 13-15 : « paramenta que donavit ecclesie Anagnine Sanctissimus Pater Dominus Bonifatius papa octavus, diversis temporibus. »

62. Comme le note déjà E. Dupré Theseider, *Bonifacio VIII*, Anagni, 1995 (*Documenti e studi storici anagnini*, 129), p. 47.

63. M. Maccarone, « Il sepolcro di Bonifacio VIII nelle basilica vaticana », dans *Roma anno 1300, op. cit.*, p. 753-771.

64. *Cf. Bonifacio e il suo tempo. Anno 1300 : il primo giubileo*, M. Righetti Tosti-Croce éd., Rome, n[os] 112 et 113, p. 168 ; V. Capobianchi, « Le imagini simboliche e gli stemmi di Roma », dans *Archivio della reale società romana di storia patria*, XIX, 1896, p. 381.

65. *Cf.* J. GARDNER, *The Tomb and the Tiara, op. cit.*, p. 80 et fig. 49.

66. Rappelant le mariage de Roffredo Caetani avec Giovanna dell'Aquila di Fondi, célébré en 1299-1300, l'écu *à l'aigle* écartelant les bandes ondées des Caetani forment les armoiries de la famille Caetani – jusqu'à aujourd'hui ; *cf.* C. Benocci, *Roma, Museo nazionale del palazzo di Venezia. La collezione sfragistica, op. cit.*, n° 35.

67. Ce panneau, connu par un dessin de *ca* 1627-1650 (BAV, ms. Barb. lat. 3221, f° 439), est reproduit et commenté dans *Bonifacio e il suo tempo. Anno 1300 : il primo giubileo*, M. Righetti Tosti-Croce éd., *op. cit.*, n° 73b, p. 136, ici fig. 4.

68. *Cf. Bonifacio e il suo tempo. Anno 1300 : il primo giubileo, op. cit.*, p. 133 : « quod arma domus sanctissimi patris domini Bonifatii pape VIII pingantur sumptibus communis honorifice in facie exteriori muri palatii populi existentis versus plateam populi. »

69. Conservée dans un volume intitulé *Immagini ossia pitture sacre e simboliche in Roma*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, ms. F inf. 227, f° 3 et reproduite en couleurs dans A. Paravicini Bagliani, *Le Chiavi e la Tiara, op. cit.*, planche 33.
70. En dernier lieu, S. Maddalo, « Ancora sulla loggia di Bonifacio VIII al Laterano. Una proposta di ricostruzione e un'ipotesi attributiva », *Arte medievale*, 2e série, années XII-XIII, 1998-1999, Rome, 2000, p. 211-230 et A. Paravicini Bagliani, « Bonifacio VIII, l'affresco di Giotto e i processi contro i nemici della chiesa. Postilla al giubileo del 2000 », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, t. 112/1, 2000, p. 459-483.
71. Sur l'héraldique des pairs ecclésiastiques, *cf.* ma thèse inédite d'École des chartes, soutenue en avril 1995, *Héraldique médiévale des cardinaux et évêques français. L'exemple de 46 diocèses de la France du nord et du centre*, p. 388-396. Sur l'aspect institutionnel des pairies ecclésiastiques françaises, *cf.* O. Guyotjeannin, *Episcopus et comes. Affirmation et déclin de la seigneurie épiscopale au nord du royaume de France (Beauvais-Noyon, Xe-début XIIIe s.)*, Genève, 1987 (*Mémoires et documents publiés par la Société de l'École des chartes*, 30), p. 240-243.
72. S. Carocci, *Il nepotismo nel medioevo, op. cit.*, p. 134.
73. Les monnaies de Charles d'Anjou et de Boniface VIII sont représentées dans V. Capobianchi, « Appunti per servire all'ordinamento delle monete coniate dal Senato romano dal 1184 al 1439 e degli stemmi primitivi del comune di Roma », dans *Archivio della società romana di storia patria*, XVIII, p. 417-445 et XIX, 1896, p. 75-123, table II, respectivement n° 7 et n° 11-12.
74. Sur d'autres aspects de la propagande visuelle de ce pape, *cf.* St. Schmitt, « Die bildliche Darstellungen Papst Innozenz'III », *Papst Innozenz III. Weichensteller der Geschichte Europas*, éd. Th. Frenz, Stuttgart, 2000, p. 21-50, qui reprend et développe l'analyse de Ladner.
75. S. Carocci, « La celebrazione aristocratica nello stato della chiesa », dans *Le forme della propaganda politica nel Due et nel Trecento*, éd. P. Cammarosano, Rome, 1994 (Collection de l'École française de Rome, 201), p. 345-367, p. 351.
76. G. J. Brault éd., *The Rolls of Edward I (1272-1307)*, Londres, 1997, 2 vol. Il s'agit de Heralds' (*ca* 1279), Camden (*ca* 1280), Segar's (*ca* 1285), Lord Marshall's (1295), Smallpece's (1298-1306) et Sir William le Neve's Rolls.
77. W. Maleczek, *Papst und Kardinalskolleg von 1191 bis 1216. Die Kardinäle zwischen Coelestin III. und Innozenz III.*, Vienne, 1984, p. 159.
78. Dante, *Inferno*, XIX, v° 69-72 : « Sappi ch'i' fui vestito del gran manto ;/e veramente fui figliuol de l'orsa,/cupido sí per avanzar li orsatti, [...]. »
79. Par exemple dans les *Vaticinia* du ms. BAV, Vat. lat. 3818. Choisi par Sandro Carocci pour illustrer la couverture de son ouvrage sur le népotisme, ce dessin emblématique n'a rien perdu de son caractère évocateur.
80. C. Benocci, *Roma, Museo nazionale del palazzo di Venezia. La collezione sfragistica, op. cit.*, n ° 60.
81. S. Carocci, *Il nepotismo nel medioevo, op. cit.*, p. 127-128.
82. Par exemple le ms. BAV Ross. 374, f° 11, fac-similé avec introd. de R. E. Lerner et R. Moynihan, *Weissägungen über die Päpste. Vat. Ross. 374*, Zurich, 1985.
83. Anonimo orvietano, *Cronica*, G. Porta éd., Milan, 1979, citée par S. Carocci, *Il nepotismo nel medioevo, op. cit.*, p. 146. Le tombeau, détruit en 1573, comportait des éléments en porphyre, mais aucune des autres descriptions anciennes ne mentionne de colonne. L'essentiel, pour nous, est que le lien ait été fait, dès cette époque, entre le pape, les Colonna et leur meuble héraldique.

84. V. Saxer, *Sainte-Marie Majeure. Une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son Église (v^e^-xiiie s.)*, Rome, 2001 (*Collection de l'École française de Rome*, 288), p. 191-192, ne tranche pas entre les deux hypothèses avancées par les recherches les plus récentes de datation.

85. G. Villani, *Nuova Cronica*, G. Porta éd., 1990-1991.

86. *Cf.* S. Carocci, *Il nepotismo nel medioevo, op. cit.*, p. 144-148.

87. J. Gardner, *The Tomb and the Tiara, op. cit.*, p. 80.

88. *Cf.* S. Carocci, *Il nepotismo nel medioevo, op. cit.*, p. 131.

89. Arrivé à Rome vers 1292, il est cité, à partir de 1299, parmi les *scriptores* de la chancellerie. Mais il semble que l'essentiel de son activité professionnelle se soit déroulé hors de la curie, puisqu'il fut collecteur des décimes et du denier de saint Pierre en Europe orientale, du pontificat de Boniface VIII à celui de Jean XXII ; sur ce personnage, *cf.* la notice que lui consacre le *Dizionario biografico degli italiani* et l'article de B. Barbiche, « Le personnel de la chancellerie pontificale aux xiiie et xive s. », *Prosopographie et genèse de l'État moderne*, Paris, 1986, Fr. Autrand éd., Actes de la table ronde tenue en 1984 (*Collection de l'École normale de jeunes filles*), p. 117-130. L'attention des chercheurs s'est surtout focalisée sur les passages de l'œuvre ayant trait à la médecine et à la musique, qui sont bien étudiés et publiés.

90. *Diversiloquium Bonaiuti*, BAV, ms. Vat. lat. 2854, f°s 27v°-28.

91. Directement évoquée dans une bulle du 13 juin 1299, par laquelle le pape décide que Palestrina « aratro subjici ad veteris instar Carthaginis Africani » ; *cf. Les Registres de Boniface VIII*, éd. G. Digard, M. Faucon, A. Thomas, Paris, 1884-1935 (*Bibliothèque des Écoles françaises de Rome et d'Athènes*, IV), n° 3416.

92. F. Digard, « Le domaine des Caetani au tombeau de Cecilia Metella », *Mélanges Giovanni Battista de Rossi, Supplément des Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'Ecole française de Rome*, t. XII, 1891, p. 381-390.

93. T. Schmidt, *Libri rationum camerae Bonifatii VIII (Archivium secretum, Coll. 446 necnon Intr. et Ex. 5)*, Vatican, 1984 (*Littera antiqua*, 29), p. 344, n° 2696.

94. *Diversiloquium Bonaiuti*, BAV, ms. Vat. lat. 2854, f° 28 : « Dic ubi sunt bases ? Ubi sunt capitella vel alta / Menia ? Terribiles muros, turresque minaces / Pande, columpna, tuos. “Heu !”, sic respondes. Cuncta / Hec, nutu, vigilis et justi vindicis arte, / Machina prostravit, taciti mersere ligones, / Ignis consumpsit cineremque revolvit aratrum. »

95. Et une relique ; *cf. supra* et fig. 2.

96. Le pavillon disparaît des armoiries personnelles du pape, selon des modalités et pour des raisons encore à élucider.

97. *Cf.* J. Coste, *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311). Édition critique, introductions et notes*, Rome, 1995.

98. Comme l'écrit E. Guidoni, « La culture urbanistica a Roma nell'Italia centrale tra Due et Trecento », dans *Roma anno 1300, op. cit.*, p. 689-694, à propos des seules statues de Boniface VIII.

99. « Apertitio sepulchri Bonifacii Octavi pontificis maximi », le 11 octobre 1605, BAV, ms. Barb. lat. 2733, publié dans R. Niggl éd., *Descrizione della basilica antica di San Pietro in Vaticano*, Rome, 1972, p. 37, fig. 7-9. *Cf.* aussi A. A. Strnad, « Giacomo Grimaldis Bericht über die Öffnung des Grabes Papst Bonifaz VIII (1605) », *Römische Quartalschrift*, 61, 1966, p. 145-202 : « cum stemmatibus ejusdem Bonifacii, undarum scilicet duarum caerulei coloris per obliquum in campo aureo ».

100. A. Paravicini Bagliani, *Il corpo del papa, op. cit.*

101. A. Thiery, « Communicazione e immagine nella Roma del Giubileo, dal concretismo di Francesco d'Assisi al realismo di Giotto », dans *Roma anno 1300, op. cit.*, p. 543-551, p. 546.
102. M. Andalaro, « La decorazione pittorica medioevale di Grottaferratta e il suo perduto contesto », dans *Roma anno 1300, op. cit.*, p. 259-261 et fig. 4 et 5.

RÉSUMÉS

Les débuts de l'héraldique pontificale sont mal connus. Il est nécessaire de préciser les jalons chronologiques de l'adoption d'armoiries par les papes de la fin du XIII[e] siècle avant d'en proposer des hypothèses d'interprétation. Les clés comme armoiries de l'Église apparaissent sous Innocent III. Mais le premier pape à faire usage de ses armoiries familiales est Nicolas III Orsini ; une étude archéologique précise conduit à écarter les papes précédents. Boniface VIII est le premier à rapprocher ses armoiries familiales des clés et de la tiare, et à avoir laissé des témoignages héraldiques en assez grand nombre. L'adoption des clés comme armoiries est l'un des aspects de l'*imitatio imperii*. Les représentations emblématiques ont par ailleurs une fonction de célébration aristocratique. La formule héraldique ébauchée par Boniface VIII se fixe sous Jean XXII ; elle est une métaphore de l'Église comme corps mystique du Christ.

The Pontifical Arms at the end of the 13th century : the Making-off a Communication Process. The beginnings of pontifical heraldry are not well known. One needs first to set out the principal stages leading to the adoption of arms by the popes at the end of the 13th century, before one can propose any interpretative hypotheses. The keys, as arms of the Church, appear under Innocent III. However the first pope to make use of his family arms is Nicolas III Orsini. Boniface VIII was the first to bring together his family arms and the keys and tiara (he has also left an important number of heraldic testimonies). The adoption of keys as arms of the pope is one aspect of the *imitatio imperii*. The aristocratic and emblematic representations function at the same time as an aristocratic celebration. The heraldic formula sketched by Boniface VIII is definitively fixed by John XXII : it is a metaphor of the Church as mystical body of Christ.

INDEX

Mots-clés : pape, héraldique, emblématique, cardinal
Keywords : Rome, Papacy, heraldry, emblems

AUTEUR

ÉDOUARD BOUYÉ

Institut de France – Fondation Thiers, 25 quai de Conti, F-75006 Paris

Quelques hypothèses à propos de l'artiste roman

Pierre Alain Mariaux

1 Le travail de l'historien de l'art suppose la maîtrise des outils propres à sa discipline, ce que, pour simplifier, on nommera l'iconographie et la stylistique. Mais on attend de lui, à plus forte raison lorsqu'il aborde le Moyen Âge, qu'il manifeste aussi une évidente familiarité avec les méthodes et les résultats des disciplines sœurs que sont la théologie, le droit canon, la liturgie, l'hagiographie, la littérature, la paléographie, l'histoire, l'archéologie, etc., qui l'aideront à situer l'objet dans son contexte et favoriseront par conséquent une analyse plus précise. Ceci explique probablement la multiplication des études monographiques, au détriment des synthèses qui ne trouveraient leur voie que dans des survols généraux n'élevant guère les débats. Les deux formes d'études présentent pourtant chacune leurs défauts : la monographie semble parfois se perdre dans les détails les plus infimes, que la synthèse abandonne très souvent sur le côté.

2 Deux ouvrages parus récemment ont toutefois la prétention d'échapper à ces écueils : le premier est consacré au programme sculpté de la cathédrale d'Autun[1], le second, bien que son auteur s'en défende, est une synthèse sur l'image romane (du IXe au milieu du XIIe siècle)[2]. Leur lecture est stimulante à plus d'un titre et soulève de nombreuses questions. Je ne souhaite pas présenter les arguments des deux auteurs dans le détail, mais m'intéresser aux seules réflexions concernant l'artiste. Les études pionnières de P. C. Claussen, A. Legner, et P. Skubiszewski ont patiemment contribué à changer notre vision de l'artiste médiéval[3], et l'on doit aujourd'hui fortement relativiser l'image traditionnelle que donnaient V. Egbert ou A. Martindale[4], à savoir celle d'un artisan écrasé par le travail, exécutant les volontés de son commanditaire, borné par l'horizon de son travail « mécanique ». Les deux ouvrages recensés n'épuisent certainement pas la richesse du problème mais, par leur approche neuve, ils indiquent des voies de recherche fructueuses. J'en relève quelques-unes dans les pages suivantes, qui m'aideront à formuler quelques hypothèses sur l'image de l'artiste médiéval.

3 Le touriste contemporain se rend à Autun pour y admirer « l'œuvre d'un artiste exceptionnel » : le tympan du Jugement dernier, sculpté par Gislebertus. Mais en approchant la cathédrale, le pèlerin médiéval aurait-il spontanément associé la trace écrite (GISLEBERTUS), à supposer qu'il ait pu la voir et la lire, au sculpteur du tympan comme nous le faisons aujourd'hui ? Telle est la question initiale que pose Linda Seidel, car ce nom gravé au linteau condense toutes les attentes et conditionne l'étude du décor sculpté de Saint-Lazare. Dès sa (re)découverte vers 1830, soutient l'auteur, l'intérêt s'est déplacé de l'ensemble architectural à la personnalité du sculpteur et à son destin de « grand homme ». À Autun en d'autres termes, Gislebertus évince Lazare pour en devenir le héros et comme le nouveau saint. L'auteur montre comment l'on forge, maintenant et alors, l'identité de Gislebertus, tandis que l'on inscrit la construction de Saint-Lazare dans la mémoire locale. En premier lieu, elle cherche à déterminer quelle signification le Moyen Âge accorde à la commémoration à travers l'usage du nom. Le nom est une *orthographic fingerprint*, dit Linda Seidel, qui permet d'identifier l'ancêtre comme le descendant ; plus particulièrement, le fait de nommer établit l'histoire dans le futur comme dans le passé (p. 14). Pour l'auteur, l'insertion du nom au sein de l'épigraphe participe dès lors d'une stratégie éponyme, dont la fonction est de commémorer et de magnifier l'action particulière d'un ancêtre, un phénomène avéré à la même époque non seulement en Bourgogne, mais dans toute l'Europe (p. 15). Le nom associe ainsi à Saint-Lazare un individu nommé Gislebertus et en perpétue le souvenir. Comme elle l'affirmera plus avant dans l'analyse, Linda Seidel ne pense pas qu'il puisse s'agir du sculpteur – elle qualifie Gislebertus de *fictitious fabricator* (p. 52) –, mais de quelque important personnage engagé dans l'invention des reliques de Lazare, un *moral mover* en quelque sorte (p. 72). En parcourant les chartes contemporaines de la construction de Saint-Lazare, elle découvre ainsi deux *Gislebertus* à Autun : un *capellanus*, cité comme témoin dans un acte de donation en faveur de la cathédrale Saint-Nazaire, datable du deuxième quart du XII[e] siècle ; un *buticularius*, témoin en 1120 de diverses transactions entre le duc de Bourgogne et l'évêque d'Autun d'une part, entre le roi Louis VI et les églises de Sens et d'Avallon d'autre part. À cette époque, le nom est somme toute assez commun à Autun et dans les alentours, si bien que l'on peut se demander avec l'auteur si ce n'est pas l'un ou l'autre de ces Gislebertus qui serait célébré au tympan. En 1120 en effet, le second nommé intervient comme témoin lors de la rétrocession à l'évêque d'Autun de l'église d'Avallon, dédiée à Marthe et Lazare, et c'est à peu près au même moment que l'évêque décide la construction d'un nouvel écrin pour accueillir les reliques de Lazare (p. 59).

4 Dans son entreprise d'identification pourtant, Linda Seidel écarte rapidement ce Gislebertus *buticularius* – « [...] would he have been important enough to merit such a prominently situated inscription on a new church in one of Burgundy's most important cities ? » (p. 15)[5] – au profit d'un troisième Gislebertus, comte d'Autun puis duc de Bourgogne (*ca* 915-956 ; voir le tableau généalogique donné en p. 66-67), à qui l'on attribue un rôle important dans l'acquisition des précieuses reliques. C'est cet ancêtre distant de la famille ducale, affirme l'auteur, qui se trouve désormais immortalisé au tympan d'un reliquaire qu'il a contribué à construire, même de son lointain passé, et non pas « l'un des plus grands artistes du Moyen Âge », conjecture romantique dit Linda Seidel, hypothèse fondée sur une conception anachronique de la personnalité artistique médiévale (p. 15-16). Le Christ dans sa mandorle, dont le relief assez plat évoque un sceau épiscopal, scelle la charte lapidaire (*stone charter*) figurée par le tympan. Dès lors, Gislebertus apparaît comme l'auteur et le garant d'une transaction et, bien qu'elle ne le

dise pas en ces termes, l'insertion de GISLEBERTUS HOC FECIT au cœur de l'épigraphe s'apparente au *signum* du témoin. L'usage de l'expression « charte lapidaire », déjà qualifié d'impropre et de peu satisfaisant par Robert Favreau[6], résume cependant parfaitement la pensée de l'auteur. Définie peut-être trop grossièrement par « words inscribed on buildings » (p. 15) pour devenir en fin d'analyse une « giant pancarte » (p. 159), l'expression synthétise le travail de réécriture et de souvenir accompli par les constructeurs de Saint-Lazare, conçu par eux comme un document d'archive. Toutefois, cette archive de pierre ne se limite pas au nom seul, mais elle est constituée par l'édifice dans son entier. De même que l'on construit la légende ou réarrange les faits de mémoire à mesure que l'on édifie, de même le spectateur (sans doute aussi le *lecteur*) en actualise le sens. Pour une audience locale, Saint-Lazare sert dès lors à mettre en relation une histoire, que l'on veut croire oubliée, et la mémoire vivante : l'église est à la fois un acte de construction et un acte d'imagination. L'inscription du nom dans l'épigraphe sert ainsi à créer un lien, une continuité entre le moment présent et les événements du passé. Si Gislebertus doit être considéré comme un *moral mover* plutôt qu'un *artistic maker*, et s'il est honoré publiquement comme « auteur » de l'œuvre, c'est, soutient Linda Seidel, dans le but de donner à l'édifice une apparence vénérable en en distinguant la noble origine (p. 72).

5 L'incise GISLEBERTUS HOC FECIT dans l'épigraphe doit donc être lue comme un tribut à et un témoignage de la donation ducale, l'événement légendaire qui a servi de déclencheur à toute l'entreprise. Le travail de mémoire sur les origines motive ainsi la nouvelle construction d'Autun et se développe en parallèle avec l'édification, pour se fondre bientôt avec elle. Le procédé ne mène pas à l'élaboration d'un texte : on ne réécrit pas à proprement parler le passé, mais on édifie un monument comme s'il s'agissait d'un texte, d'une *stone charter* ; en d'autres termes, on inscrit le présent dans le passé. La construction de Saint-Lazare se substitue au témoignage de la vie du saint et l'incorporation d'un nom au cœur de la narration matérielle le transmet à la mémoire comme patron putatif, de la même façon qu'une charte porte crédit à un fondateur. Autun devient ainsi une machine à construire des fictions. Le décor sculpté rend légitime mais surtout efficace la prétention épiscopale selon laquelle, par le passé, un comte carolingien, Gislebertus, *fit* quelque chose pour cette église. À Saint-Lazare, le tympan agit en effet comme une pancarte, à savoir un résumé d'actes antérieurs (p. 159), qui défend désormais aux descendants du comte de remettre en cause la donation originale inscrite au tympan ou de douter de son authenticité. S'ils essayaient toutefois, ils endureraient les peines éternelles des damnés figurés au tympan jusqu'à leur résurrection, cette même résurrection dont Lazare est un témoin, autrefois par son propre exemple, aujourd'hui par sa présence physique à Autun.

6 En écartant d'emblée l'opinion commune selon laquelle Gislebertus ne peut être *que* le sculpteur d'Autun, Linda Seidel parvient à montrer que la construction de Saint-Lazare est aussi une construction posée dans l'histoire. En ce sens, il se peut que le Gislebertus célébré dans l'épigraphe soit le comte d'Autun, à qui l'on attribue tout le mérite de l'apparition des reliques de Lazare. Mais lorsque Linda Seidel rapproche la « signature » de Gislebertus du portrait de Suger au tympan de Saint-Denis, tous deux placés aux pieds d'un Christ en gloire, elle fait cependant la part belle au commanditaire ou au donateur, au détriment de l'artiste. Car il est tout autant légitime d'imaginer qu'un sculpteur agisse de la même façon et qu'il soit lui aussi engagé dans un long processus du souvenir (des indices existent, comme on le verra plus bas, qui permettent d'envisager l'hypothèse).

Dès lors, en modifiant une formule consacrée (*hoc fecit* à la place de l'usuel *me fecit*), le sculpteur Gislebertus montrerait, une fois le travail accompli, une fierté légitime, justifiée par l'ampleur de la tâche : créer un monument qui donne l'impression d'avoir déjà une histoire, pour répondre aux vœux de l'évêque et de sa communauté. On ne peut donc pas exclure la participation d'un sculpteur à une telle entreprise. Or, si Linda Seidel a sans doute raison d'affirmer que « no other large tympanum is “signed” in this way » (p. 12), et même si cela revient à évacuer d'emblée l'hypothèse selon laquelle Gislebertus est malgré tout un sculpteur, elle néglige toutefois les exemples comparables qui pourraient éclairer le cas d'Autun. Avant même de songer à rattacher un individu au nom qui s'offre au regard, il serait sans doute nécessaire de situer l'épigraphe dans le contexte approprié, en l'occurrence les « signatures » d'artistes des XIe et XIIe siècles. À ce sujet, l'excellent outil qu'est le *Corpus des Inscriptions de la France Médiévale* ne semble pas assez mis à contribution. Deux critères jouent un rôle essentiel : la formule utilisée et la localisation de la *subscriptio*.

7 L'épigraphe qui court au linteau se compose de quatre hexamètres léonins riches, interrompue en son centre sous les pieds du Christ par une « incise » : GISLEBERTUS HOC FECIT. La *subscriptio* vient s'intercaler entre une promesse de résurrection pour les justes et la vision des peines éternelles promises aux impies (la « signature » doit sans doute être lue comme si elle était placée au-dessus du reste de l'inscription et non pas la couper, selon un procédé fréquent au Moyen Âge). Malgré sa présence centrale, Gislebertus ne cherche ni à se poser en juge, ni à se substituer au Christ ; l'inscription sur la mandorle l'en dispense : *omnia dispono solus*, dit le Christ. Par contre, quelqu'un, qui n'est pas l'œuvre elle-même, parle à la place de Gislebertus pour affirmer qu'il a fait *cela*. À suivre le *Corpus*, l'usage de la formule *X hoc fecit* (ou *X fecit hoc*) n'est pas attesté pour les sculpteurs dans la France du XIe et du XIIe siècle. Pour trouver des exemples comparables à Autun, il faut sortir des frontières.

8 Au début du XIe siècle, Bernward de Hildesheim signe de la sorte un crucifix d'argent et un plat de reliure (BERNWARDUS PRESUL HOC FECIT). Au monastère de San Salvador à Nogal de las Huertas (province de Palencia), une épigraphe du XII-XIIIe siècle commémore la comtesse Elvira Sánchez dans les mêmes termes (ELVIRA SANSES HOC FECIT), tandis que l'on conserve la signature du sculpteur (XEMENUS FECIT ET SCULPSIT ISTAM PORTICUM. ORATE PRO EO). Sur le panneau de droite de la porte de bronze de l'abbaye du Mont-Cassin, datée de 1066, une inscription précise HOC FECIT MAURO FILIUS PANTALEONIS. Si l'exemple espagnol ne pose pas de problème, les avis sont partagés quant à savoir si l'évêque d'Hildesheim était effectivement un orfèvre, comme le soutient Thangmar dans sa *Vita Bernwardi*. À mon avis, il n'existe aucune raison objective de refuser à Bernward des occupations artistiques, et l'on doit croire Thangmar. Il est peu probable enfin que Mauro soit l'artiste : il suit plus vraisemblablement les pas de son père Pantaléon, un marchand d'Amalfi qui a offert des portes similaires à la cathédrale de sa cité et au Monte Sant'Angelo. Ces trois premiers exemples montrent que la même formule (*X hoc fecit*) peut servir à commémorer un artiste, un commanditaire et un donateur.

9 On s'accorde à reconnaître les signatures de *magister* Petrus au tympan de l'abbaye de Sant'Eutizio (près de Norcia, vers 1190) et de Bernard de Tréviers au linteau de Saint-Pierre de Maguelonne (1178), qui reproduisent la formule, comme celles des deux graveurs de l'épigraphe et non des sculpteurs. Il existe bon nombre de signatures, en Italie surtout, qui reprennent la formule *X hoc fecit*, mais les signataires accompagnent toujours leur nom d'un titre, précisent ce qu'ils ont fait ou qualifient leur travail. Par

conséquent, il est pratiquement impossible de les confondre avec le commanditaire. En France à la même époque, si l'artiste signe, il utilise le plus souvent la formule *X me fecit*. Et si l'on retrouve les signatures sur toutes sortes d'objets – ustensiles liturgiques, mobilier d'église, éléments architectoniques tels que chapiteaux ou voussoirs –, il semble pourtant que les sculpteurs préfèrent les chapiteaux. Quelques exemples présentent toutefois des signatures au tympan, mais le plus souvent l'artiste signe sur l'un des côtés du linteau. Ainsi à Carennac, vers 1100, la signature court sur les tailloirs des deux chapiteaux situés à gauche de la porte : GIRBERTUS CEMENTARIUS FECIT ISTUM PORTARIUM. BENEDICTA SIT ANIMA EIUS. On retrouve la signature d'un second GIRBERTUS au linteau du portail central de l'église Saint-Pierre à Champagne, daté généralement du troisième quart du XII[e] siècle. Au tympan occidental de l'ancienne collégiale de Sainte-Engrâce, daté de la seconde moitié du XII[e] siècle et décoré d'un chrisme soutenu par deux anges, la signature BERNARDUS ME FECIT figure à la suite de l'inscription qui court autour du monogramme[7]. À Saint-Pourçain-sur-Sioule, on conserve un *me fecit* esseulé. Au tympan de Saint-Ursin de Bourges, daté du second quart du XII[e] siècle[8], un cartouche placé au centre du linteau accueille une *subscriptio* qui laisse cependant peu de doute : GIRAULDUS FECIT ISTAS PORTAS. Le tympan occidental de l'église d'Ameugny, daté de la seconde moitié du XII[e] siècle, est décoré d'une croix inscrite dans un cercle. Une longue épigraphe court autour, qui conserve les noms du commanditaire et de l'artiste : + AVE MARIA GRATIA PLENA DOMINUS TECUM IOHANNES CAPELLANUS TASIACO ATQUE AMUNIACI SCRIPSIT HOC ET SEGUINUS LAPIFEX MELEI. Comme à Maguelonne ou à Sant'Eutizio, le *hoc* désigne l'épigraphe elle-même, tandis que Seguinus doit préciser son état de tailleur de pierre (*lapifex*), pour se distinguer du prêtre Jean sans doute. On pourrait multiplier les exemples encore : les tympans d'Ydes, de Tredos, de Lavedan, d'Ardentes, de Til-Châtel, etc., présentent également la signature d'un sculpteur. De toute manière, lorsque l'artiste choisit de signer au tympan, la signature répète la formule *X me fecit* ou désigne explicitement ce qu'il a fait.

10 Sur la base de ces exemples, nous serions donc tenté de dire avec Linda Seidel que Gislebertus n'est pas le sculpteur d'Autun. Pourtant, on attendrait d'un duc qu'il manifeste son état dans l'épigraphe. S'il est vrai que la comtesse Elvira Sánchez ne précise pas non plus son titre, c'est sans doute parce qu'elle se place sous l'autorité du roi Ferdinand, également mentionné dans l'inscription commémorative du monastère de Nogal de las Huertas. Dès lors, décider de la fonction de Gislebertus sur la seule base de l'épigraphe s'apparente plutôt à un acte de foi. Car s'il n'existe pas d'exemple français que l'on pourrait utilement comparer à Autun, les exemples rappelés ci-dessus montrent que la formule *hoc fecit* désigne l'artiste comme le donateur ou le commanditaire. En certaines inscriptions par ailleurs, le sens factitif du verbe *facere* ressort sans peine, mais cela ne me paraît pas être le cas ici. Si l'on confronte Autun aux exemples d'Ameugny et de Maguelonne, la comparaison semble indiquer que Gislebertus a composé l'épigraphe. En ce sens, rien ne s'oppose à ce qu'il soit aussi un sculpteur, et l'on peut envisager dans la foulée l'hypothèse selon laquelle il s'agit du *buticularius* mentionné dans les chartes autour de 1120.

11 Ce qui pose également problème au tympan d'Autun, et Linda Seidel ne soulève pas ce point, c'est l'utilisation du pronom *hoc*, objet d'une section des *Institutiones grammaticae* de Priscien, un traité largement copié aux XI[e] et XII[e] siècles. La question du pronom devient réellement délicate si l'on s'attache à la confection du corps du Christ à l'autel, un problème qui préoccupe aussi les artistes me semble-t-il. Sans aller trop avant dans cette

direction, et sans en épuiser faute de temps toute la richesse, je remarque que ce problème est posé par Bérenger de Tours dans sa définition du sacrement comme signe. Toute affirmation ne pouvant subsister si l'on en supprime l'un des termes, dit-il, le sujet est pris au sens propre (*proprie*) tandis que le prédicat l'est au sens figuré (*tropice*), sans quoi l'affirmation n'est logiquement pas possible[9]. Et ceci est d'autant plus vrai de l'énoncé « Hoc est corpus meum ». Pour appuyer sa démonstration, Bérenger use d'une image : « Christus est angularis lapis ». Comme il est évident que le Christ n'est pas une pierre, l'énoncé doit s'entendre au sens figuré. L'emprunt de cette métaphore architecturale ne se fait certes pas par hasard et je me demande si, par l'usage du pronom *hoc*, les artistes ne jouent pas également sur cette ambiguïté : le pronom désigne certes quelque chose que l'on a sous les yeux, mais signifie quelque chose d'autre. Ainsi, dans le cas de l'épigraphe d'Autun, comme dans celui de la *subscriptio* du sculpteur Anselme à Milan (*porta romana* datée de 1171 : HOC OPUS ANSELMUS FORMAVIT [...]) par exemple, le pronom renvoie au « double spirituel » de l'œuvre que l'on a sous les yeux : l'église spirituelle, la Jérusalem céleste, la porte du Paradis, etc. Les artistes du XIIe siècle me semblent pleinement conscients du phénomène. D'une part, comme on le verra par la suite avec l'exemple d'Autry-Issards, ils sont capables d'inscrire ouvertement leur œuvre dans cette problématique. D'autre part, en traçant un tableau de la fréquence des signatures d'artistes, j'ai pu constater que leur nombre croît de manière régulière depuis le VIe siècle pour connaître, autour de 1075 environ, une soudaine explosion. Il semble en effet que la fin du XIe siècle soit le théâtre d'une soudaine prise de conscience identitaire de l'artiste. Je formulerai l'hypothèse générale selon laquelle la fréquence des signatures est l'indice de l'existence d'une relation entre « réforme grégorienne » et « naissance de l'individu », dont profitent les artistes. On sait que la réforme grégorienne consacre la fonction sacerdotale. Or, je soupçonne qu'une analyse serrée de la figure du *sacerdos* peut être décisive pour comprendre l'image de l'artiste médiéval. C'est entre autres par rapport à l'Incarnation que se situe l'artiste lorsqu'il « crée » ou « fait » quelque chose en effet. Les signatures de Rotbertus à Notre-Dame-du-Port ou de Gofridus à Saint-Pierre de Chauvigny par exemple, sont placées de telle sorte qu'elles posent une relation entre Incarnation et création artistique. Les artistes créent de la sorte une ambiguïté au point de laisser croire que ce qu'ils font, au-delà de l'œuvre donnée à voir, est le vrai corps du Christ. En ce sens, ils sont à l'image du prêtre qui confit le corps du Christ lors du sacrifice eucharistique.

12 Que l'on tienne pour valable ou non l'hypothèse de Linda Seidel, celle-ci attire l'attention sur une solution de remplacement au déchiffrement des noms que l'on découvre gravés sur les édifices, ce qui devrait tempérer l'ardeur du critique à vouloir reconnaître en chacun d'eux un artiste. Il semble en effet que le phénomène décrit par l'auteur, pour autant qu'il soit correct, ne soit pas seulement repérable à Autun. L'adoption de la réforme canoniale par les moines de Saint-Ursanne (Jura suisse), entre 1095 et 1120, décida en effet la construction d'une église sur l'emplacement de la collégiale actuelle. À cette occasion, on transféra sans doute le tombeau du saint de l'ancienne église, située au nord du cloître, dans le chevet de la nouvelle construction. De l'ancienne structure, on remploya également des éléments architectoniques, notamment deux chapiteaux qui se font face aujourd'hui dans le collatéral sud. Dans l'ensemble du décor sculpté de l'intérieur de l'édifice actuel, seuls ces chapiteaux portent des représentations à figure humaine. Attribués au XIe siècle, ils ont été placés à cet endroit par le maître d'œuvre du XIIe siècle « qui [en] fit refaire les astragales mais laissa subsister les tailloirs ». Ceci est

d'importance, car sur les tailloirs on peut lire URSICINUS et BURCHINUS. Dans le premier, on reconnaîtra aisément le saint dont on vénère les restes à cet endroit : Ursanne ou Ursicin ; quant au second, l'incertitude est entière. On a proposé sans grande conviction d'y reconnaître un sculpteur. Peut-être serait-il plus sage de considérer que Burchinus a joué un rôle important dans la translation des reliques de saint Ursanne au cours du XIIe siècle, ou, ce qui paraît plus vraisemblable, à quelque occasion dans une période plus reculée. Ceci permettrait d'expliquer pourquoi, au XIIe siècle, on ait voulu conserver ensemble le souvenir du saint et celui de Burchinus. Cela reste de l'ordre de l'hypothèse. Pourtant, si le phénomène décrit par Linda Seidel est correct, il se pourrait que l'on soit en face d'une réponse de même ordre à Saint-Ursanne, mais dans des proportions plus modestes et moins spectaculaires[10].

13 L'originalité du travail de Linda Seidel tient sans aucun doute au refus de considérer Saint-Lazare comme l'œuvre d'un sculpteur génial, pour y voir la volonté d'une entreprise collective dont le résultat témoigne de l'Antiquité et du pouvoir des institutions locales que représentent l'évêque, le clergé et le duc (p. 159). La démonstration emprunte des chemins tortueux (Saint-Lazare comme succédané des lieux saints où effectuer un pèlerinage convainc à peine), mais par un mouvement de retours successifs, l'auteur reprend sans cesse et précise les différents arguments avancés à mesure qu'elle progresse dans l'analyse. Ce mouvement, qui rend parfois la lecture difficile, donne au récit une structure enchâssée. Il en ressort une impression entêtante : la démonstration semble elle-même le produit d'un phénomène qu'elle est censée expliquer. Le sens surgit dès l'instant où l'on entreprend de réécrire le passé. À Autun, cette réécriture du passé (à vrai dire, il s'agit plutôt d'une *écriture*) ne s'inscrit pas sur le parchemin, mais dans la construction d'un édifice. Mais l'on peut se demander si l'auteur n'est pas elle-même engagée sur le même chemin ? Dans sa préface, Linda Seidel rappelle brièvement combien, par une fin d'après-midi de juillet, elle fut surprise de voir toute la partie droite de la nef de Saint-Lazare baignée d'une « golden light of a setting summer sun » (p. XIV). Pourquoi la lumière n'entrait-elle pas à travers le mur *occidental* de l'édifice, comme on l'attendrait d'une église correctement orientée ? La soudaine visibilité théâtrale des reliefs ainsi mis en valeur la paralysa dans un premier temps, dit-elle, avant de déterminer le cours de toute l'enquête. Cette expérience liminale évoque, au-delà de l'extase de Kingsley Porter à Coutances, justement mentionnée par l'auteur, un épisode qui se déroula il y a plus de trois cents ans à Rome. Athanase Kircher, « mû par un instinct divin », trouve dans l'église d'Eustache une précieuse inscription qui se dérobait jusqu'alors à ses yeux : « Comme je veillais encore, occupé à cette recherche, un rayon de soleil passant par la fenêtre principale illumina une voûte entre des colonnes et fit apparaître ce texte, pour la joie et l'admiration de tous, dans les ombres que la lumière creusait dans les lettres gravées. »[11] Nos deux auteurs ne se rejoignent-ils pas dans cette quête érudite, où la découverte semble le fruit de l'*occasion* plus que du hasard ? Ne découvrent-ils pas ensemble, pour reprendre encore Alain Boureau, un trésor sacré qui s'offre « à qui s'abandonne à la grâce » ? L'arrivée à Autun la veille du 14 juillet 1989 et la soudaine illumination de Linda Seidel s'apparentent volontiers à la promenade érudite et à la découverte du trésor sacré d'Athanase Kircher, laissant croire que l'histoire ne peut produire de sens *que* dans la réécriture.

14 Contrairement à Linda Seidel, Jean Wirth ne cherche pas à épuiser les significations d'une œuvre particulière dans son dernier ouvrage. L'étude monographique s'attachant, par définition, à un objet limité, elle ne peut répondre à tout un ensemble de questions qui

demandent une vision plus panoramique. Jean Wirth soulève ces questions (définition et conceptions de l'image, vocabulaire de la description, rapport de l'image au nom, chronologie et évolution stylistique) et propose d'y répondre dans *L'Image à l'époque romane*. La densité de cet ouvrage est telle qu'il appelle des remarques ponctuelles ou de détail, à preuve deux comptes rendus récents qui confinent à la querelle[12]. Rendre compte du livre de Jean Wirth n'est en effet pas chose aisée tant il fourmille d'idées originales et donne matière à réflexion ; on s'en acquittera tant bien que mal en développant plus en détail un aspect concernant l'image de l'artiste médiéval, la question des « bonnes œuvres ».

«

15 Depuis la parution de l'*Art religieux du XIIe siècle en France* d'Émile Mâle (1922), entreprendre l'étude de l'image à l'époque romane relève d'une ambition très généreuse qui ne saurait être possible, comme le reconnaît Jean Wirth, qu'à la seule condition d'offrir « une meilleure définition des courants idéologiques et [une] chronologie plus exacte [des œuvres] » (p. 12). Si l'ouvrage ne prétend pas donner réponse à tout, les deux objectifs formulés en préambule par l'auteur sont le signe d'une grande rigueur méthodologique, qu'il faut souligner. Contrairement à beaucoup, Jean Wirth se refuse en effet d'abandonner l'étude iconographique aux seuls historiens. Parmi ces derniers, quelques-uns considèrent l'image médiévale comme un document qu'ils n'osent (ou ne savent) soumettre à la critique interne, au risque d'entretenir des contresens, et se contentent d'une datation approximative ou font même l'économie de la chronologie des œuvres étudiées. Si celle-ci est « irruptive » (p. 451), et semble par conséquent rebelle à tout ordonnancement régulier, il n'en demeure pas moins qu'une mise en contexte s'avère essentielle, sans perdre de vue pour autant le cadre général. Au cœur de la démonstration de Jean Wirth, la réforme grégorienne occupe certes une place prépondérante, mais ce n'est pas là le seul courant idéologique qui est étudié. En familier des textes théologiques, liturgiques et dévotionnels, l'auteur situe les images dans le contexte des idées contemporaines, en tenant compte de ce qui fait leur spécificité. Pour limiter les distorsions d'une étude générale, la synthèse est ainsi rythmée par des chapitres ou des parties de chapitres qui traitent un programme particulier dans le détail : les chapiteaux de Mozat (p. 154-169) ou le plafond peint de Saint-Martin de Zillis (p. 333-361), par exemple. Il faut souligner ici que les exemples choisis par l'auteur pour ménager des pauses dans le développement général posent tous, à des degrés divers, des problèmes sur lesquels achoppent les historiens de l'art depuis fort longtemps. Ces problèmes sont essentiellement d'ordre chronologique, d'où découle tout le reste, que l'on a trop souvent eu tendance à résoudre en termes « patriotiques » : seulement, la question des origines de l'art roman (faut-il en situer la naissance en Bourgogne ou dans le Sud-Ouest de la France ?) ou celle de la prééminence des édifices réputés majeurs ne font aujourd'hui plus recette. Jean Wirth propose de dépasser ces querelles somme toute provinciales en s'attachant à l'image seule, et ce de façon singulière. En plaçant d'emblée son entreprise sous l'ombre d'Émile Mâle, l'auteur prend par ailleurs le risque de voir sa démonstration lue à travers le souvenir que chacun s'est forgé de ce pionnier des études iconographiques. Si l'on laisse de côté cette provocation initiale (qui n'a pas manqué de soulever les critiques de certains), on se rendra compte rapidement de la différence des deux démarches. Là où É. Mâle tendait à une vision globale sinon globalisante du phénomène visuel médiéval, J. Wirth propose une somme de courtes analyses réunies en une synthèse qui ne prétend jamais à l'exhaustif ; là où É. Mâle donnait l'impression de

rechercher *le* texte qui justifierait toute image, J. Wirth s'intéresse à l'image seule pour en débusquer les singularités, les étrangetés, les déviations. Pour expliquer ensuite ces « discrépances », l'auteur mène son analyse iconographique en s'appuyant sur de multiples sources historiques et textuelles. Bien que la bibliographie ne le reflète pas ouvertement, les savantes constructions de l'auteur s'élèvent sur une solide structure faite de sources, qu'il maîtrise à la perfection, et de littérature secondaire. Car il ne faut pas se méprendre sur les buts visés par cette étude : il ne s'agit pas tant de rendre compte de l'image romane ou, pour le mettre dans les termes d'Émile Mâle, de procéder à un déchiffrement iconographique, que de parler d'*image*. Concrètement, l'auteur cherche à déterminer les ressorts et les pratiques de la représentation, qu'il soupçonne être organisés en système. Partant du principe que la pensée s'offre elle-même comme système, le même qui sous-tend les représentations, l'auteur entend montrer comment ils se chevauchent. On pourrait soupçonner ici l'existence d'un diallèle : les images « indicielles » qui permettent de débusquer le système sont convoquées par la suite pour en prouver justement l'existence. Mais cette circularité n'est qu'apparente : le raisonnement s'appuie sur des principes premiers, établis en partie dans un précédent ouvrage de l'auteur[13], et l'on ne voit pas d'où pourraient provenir les indices tant recherchés sinon des images elles-mêmes.

16 Parler de l'image à l'époque romane suppose donc avant tout qu'on la définisse. La première partie de l'étude, qui couvre une période allant d'Augustin au synode d'Arras de 1025, est justement consacrée à la question de l'héritage de la période carolingienne. L'auteur montre comment l'image, considérée comme un ornement par les Carolingiens, devient le signe tangible d'un optimisme croissant sur les possibilités de représenter le spirituel. Au XI[e] siècle, ceci aboutit à une conception de l'image comme forme la plus commune de la présence du sacré et amène donc à rendre visibles Dieu, le Christ et ses saints – Jean-Claude Bonne parlerait ici de « médiété » de l'image médiévale. Cette période est un moment charnière dans l'analyse de Jean Wirth, puisqu'elle consacre une crise du système iconographique. C'est alors que l'on assiste au déclin du narratif qui se réduit à l'image (au sens médiéval du terme) ou disparaît au profit de l'ornemental (et l'on peut suivre le développement de formes non figuratives, de lettres ornées, qui conduit à l'éclosion de la *split representation*, ou *figura geminata* dans le langage médiéval). Parallèlement, la période se caractérise par une attitude plus compréhensive envers les comportements religieux toujours empreints d'un certain « paganisme », que l'Église absorbe (voir les pages consacrées à la femme de l'Apocalypse et à la sirène romane, p. 134-154). L'auteur note avec raison l'éclatement des structures de l'image au XI[e] siècle, notamment la réorganisation des rapports qu'elle entretient avec le fond et le cadre, qui mène, sur le plan formel, à la création du champ, et prélude à la crise, plus importante, de la ressemblance qui conduit au mépris sinon à la diabolisation de la chair. Si l'image est capable de représenter l'invisible au XI[e] siècle, c'est un mouvement inverse qui se fait jour autour de 1100. La réhabilitation de la nature et de l'homme a pour conséquence une réorganisation des rapports de la chair et de l'esprit, pensés non plus dans une relation d'opposition mais de subordination de la première au second (cela se remarque entre autres, dit Jean Wirth, à un certain assouplissement du style). Les religieux ascétiques se tournent alors vers l'imagination, conçue comme une médiation entre l'ici-bas et ce vers quoi l'on tend, et les images « pour organiser leur vie affective ». Au terme de l'évolution, Marie personnifie à la fois la communauté et le clergé pour devenir la figure du rôle médiateur de l'*Ecclesia*. Elle occupe désormais la place centrale du système. L'évolution de

l'iconographie mariale, d'une déesse lunaire à l'allégorie ecclésiale particulière, signale ainsi « l'irrésistible ascension de la Vierge » (p. 441) qui caractérise l'époque romane.

17 L'auteur note avec raison que le XIe siècle tend à donner au spirituel un caractère concret, ce qui amène à penser Dieu comme *res* au moment où la seconde querelle eucharistique trouve une fin provisoire au concile de 1079. L'aboutissement d'une nouvelle conception de l'eucharistie et la réforme de l'institution ecclésiastique débouchent sur la consolidation du pouvoir pontifical et la sacralisation du statut du prêtre, dont profiteront les artistes. Les conséquences sur la fabrication de l'image, pas seulement celle de Dieu, sont en effet importantes : le rejet de la chair conduit à valoriser les œuvres humaines, que l'on retrouve opposées à celles de la luxure et de l'avarice dans de nombreux programmes sculptés par exemple. L'importance des œuvres sans lesquelles la foi n'est rien (Jc 2, 14 ; 17), une importance bien mise en évidence par Jean Wirth (p. 303 *sq.*), a pour conséquence entre autres la diffusion de la signature et de la représentation de l'artiste. L'œuvre artistique acquiert ainsi une valeur religieuse, comme le remarque justement l'auteur en convoquant l'exemple de Guillelmus à la façade de San Zeno à Vérone (p. 317). Malheureusement, il s'abstient de préciser que les signatures de ce type s'apparentent aux nombreux colophons dans lesquels le scribe appelle le lecteur à prier pour son âme en échange du travail accompli. Aux alentours de l'an mil déjà, le fondeur Berengerus invitait le lecteur passant à en faire de même sur la porte de la cathédrale de Mayence : BERENGERUS HUIUS OPERIS ARTIFEX LECTOR UT P[RO] EO D[EU]M ROGES POSTULAT SUPPLEX (voir également les exemples cités plus haut). Mais si Jean Wirth a raison de souligner la forte valorisation des œuvres à la suite de la réforme grégorienne, le phénomène se repère avant, et sans doute serait-il nécessaire de situer mieux les œuvres romanes dans cette ascendance. La valorisation de l'œuvre créée (comme de l'œuvre offerte) permet l'assimilation de l'artiste au Créateur et du Créateur à un artiste, et signale la réhabilitation de la nature dès la seconde décennie du XIIe siècle environ. Deux exemples, cités par Jean Wirth, sont explicites : sur la façade sud de San Zeno à Vérone, Nicolaus se compare ouvertement à Dieu créateur d'Adam, tandis qu'au tympan de la Sainte-Trinité d'Autry-Issards, Natalis se glisse dans une trinité créatrice bien particulière, au point de se substituer à l'Esprit Saint.

18 Si l'on suit l'iconographie du sculpteur au travail au XIIe siècle, on se rendra compte que deux types de représentations co-existent. Dans les premières, le sculpteur est occupé à dégrossir un bloc : c'est le cas à la porte de bronze de San Zeno de Vérone (vers 1138) ou sur un chapiteau de la galerie occidentale du cloître de la cathédrale de Gerona (entre 1179 et 1196) ; sur un chapiteau de Saint-Servais de Maastricht (vers 1160-1180) encore, les lapicides sont clairement désignés comme des *operarii* œuvrant sur une pierre (*lapis*). Sans doute peut-on rapprocher ces représentations des marques de tâcherons repérables dans de nombreux édifices romans, dont quelques-unes s'apparentent parfois aux authentiques signatures de sculpteurs. C'est notamment le cas du lapicide Ugo, actif entre 1125 et 1160 environ dans la Provence rhodanienne, qui se contente d'ordinaire de graver son nom, mais le fait suivre d'un *me fecit* à la chapelle de Saint-Blaise-de-la-Martre. Dans le second cas, et pour signaler sans ambiguïté qu'il n'est ni un lapicide ni un maçon, le sculpteur se montre taillant un chapiteau, le plus souvent corinthien. C'est le cas dans l'archivolte de la *Porta dei Principi* du dôme de Modène (vers 1120-1140), d'un chapiteau de La Daurade à Toulouse, daté du dernier quart du XIIe siècle (où l'on devine par ailleurs que le sculpteur porte de ravissantes chaussures décorées de broderies, peu pratiques pour travailler dans l'atelier poussiéreux d'un sculpteur), ou d'un chapiteau du cloître de San

Cugat del Vallès près de Barcelone (fin XIIe siècle), signé par Arnaud Catell[14]. La signature particulièrement visible d'Unbertus sur le tailloir d'un chapiteau corinthien du porche de Saint-Benoît-sur-Loire (vers 1030) manifeste la fierté légitime du sculpteur. L'emphase portée sur le chapiteau appelle les exemples de donateurs contemporains. À Sainte-Marie de Maastricht (dernier quart du XIIe siècle), Heimo en offre un à la Vierge, tandis que Stefanus l'offre à un ange sur un chapiteau du chœur de Notre-Dame-du-Port à Clermont-Ferrand (vers 1100). Le phénomène se repère déjà au milieu du IXe siècle sur l'autel d'or de Saint-Ambroise à Milan où le portrait de Volvinus, couronné par le saint, fait pendant à celui du donateur Angilbert. Si ces exemples insistent sur l'œuvre artistique comme œuvre, à savoir en tant que terme d'un échange dans l'économie générale du salut, échange auquel les artistes participent de plus en plus activement, il faut attendre le milieu du XIIe siècle toutefois pour voir un artiste inscrire ouvertement son activité dans la thématique des bonnes œuvres.

19 Le portail occidental du prieuré d'Autry-Issards (entre 1140 et 1150), dédié à la Sainte-Trinité, développe un programme intéressant, au sein duquel se mêlent l'iconographie et l'épigraphie. Si l'on veut dégager le programme iconographique du tympan, il faut s'appuyer entre autres sur la présence de l'archange Raphaël, identifié par une inscription ; cette présence explicite est assez rare à cette époque pour justifier une attention soutenue. Ange médecin ou ange gardien, Raphaël manifeste ici la bienveillance divine portée à celui qui accomplit de bonnes œuvres. Le tympan d'Autry-Issards met en scène les œuvres, notamment les *bona opera* qu'il faut accomplir ici-bas en vue de la récompense éternelle. L'iconographie et l'épigraphe qui court au linteau les énumèrent tout en les associant : Création divine et Incarnation, qui sont les œuvres de la Trinité ; les œuvres de justice, dont témoignent les deux archanges ; et l'œuvre du sculpteur Natalis qui signe au tympan. L'épigraphe dit en effet : + CUNCTA DEUS FECI HOMO FACTUS CUNCTA REFECI + NATALIS ME FEC[IT][15]. Il est donc légitime de formuler l'hypothèse selon laquelle il existe une relation entre les trois « œuvres » (et leurs auteurs sans doute) décrites au tympan, à savoir Création divine, Incarnation et création artistique (considérée comme une bonne œuvre). La première relation est évidente et il n'est pas nécessaire de s'y attarder : l'Incarnation étant conçue comme une re-création, les deux sont placées dans une relation de continuité ou d'égalité. Par contre, il faut analyser soigneusement les deux relations restantes : entre Incarnation et création artistique d'une part, et entre Création divine et création artistique d'autre part. L'épigraphe place à la suite l'un de l'autre HOMO FACTUS (le Christ) et le sculpteur qui le fait ; ceci constitue un indice qui permet d'entrevoir une explication. Natalis n'est pas le seul à affirmer en effet qu'il « fait » le Christ (Jean Wirth signale ainsi Rotbertus à Clermont-Ferrand et Gofridus à Chauvigny, p. 316), à l'image du prêtre qui confit le vrai corps du Christ lors de la consécration eucharistique. La seconde relation met en parallèle Création divine et création artistique : les thèmes croisés du *Deus artifex* et du divin artiste jouent sans doute ici un rôle, qu'il faut expliquer, mais il convient également de s'attacher à la façon dont Dieu crée (par la parole ou par le geste, ce qui se remarque très bien dans les images) et ses conséquences sur l'artiste médiéval. Ainsi, l'exemple d'Autry-Issards engage-t-il la discussion sur ce qui véritablement créé ; et l'on peut soupçonner qu'il s'agit aussi, au-delà de cette église particulière, de l'*ecclesia spiritualis* ou de la Jérusalem céleste. Natalis signale ainsi que les bonnes œuvres accomplies ici-bas s'inscrivent dans l'au-delà. Si l'on se tourne une dernière fois vers l'épigraphe d'Autun, on pourra dès lors comprendre le

pronom *hoc* comme renvoyant précisément à cette église spirituelle dont Saint-Lazare serait l'image terrestre.

20 Même s'il exige de son lecteur une attention soutenue, *L'Image à l'époque romane* est un manuel qu'il faudra consulter souvent, parce qu'il offre une excellente introduction aux problématiques romanes et qu'il y répond par des idées originales. En ce sens, on regrettera peut-être l'absence d'un index thématique, à peine compensée par une table des matières pourtant très détaillée. Et si l'on peut relever ça et là des erreurs, elles sont imputables au caractère synthétique de l'ouvrage ; elles ne devraient aucunement servir de prétexte à le rejeter dans son entier, car ce serait manquer ce qui en fait la richesse : l'attention exclusive à l'image, à sa fabrication, sa définition, ses fonctions et ses usages, que l'auteur suit du IXe jusqu'au milieu du XIIe siècle environ, qui fonde ensuite, et ensuite seulement, une analyse génétique de l'iconographie. Alors que Linda Seidel propose un système fermé, Jean Wirth offre à la lecture un système ouvert ; c'est au lecteur de l'animer désormais.

NOTES

1. L. Seidel, *Legends in Limestone. Lazarus, Gislebertus, and the Cathedral of Autun*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999.

2. J. Wirth, *L'Image à l'époque romane*, Paris, Éditions du Cerf, 1999.

3. A. Legner, « Illustres manus », dans *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik*, 3 vol., Cologne 1985, I, p. 187-230 ; P. C. Claussen, *Magistri doctissimi romani. Die römischen Marmorkünstler des Mittelalters*, Stuttgart, 1987 ; P. Skubiszewski, « L'intellectuel et l'artiste à l'époque romane », dans *Le Travail au Moyen Âge. Une approche interdisciplinaire*, Louvain-la-Neuve, 1990, p. 263-313 ; P. C. Claussen, « Nachrichten von den Antipoden oder der mittelalterliche Künstler über sich selbst », dans *Der Künstler über sich und in seinem Werk*, Weinheim, 1992, p. 19-54. Parmi les ouvrages les plus récents, il convient de signaler encore A. Erlande-Brandenburg, *De pierre, d'or et de feu. La création artistique au Moyen Âge, IVe-XIIIe s.*, Paris, 1999.

4. V. W. Egbert, *The Medieval Artist at Work*, Princeton, 1963 et A. Martindale, *The Rise of the Artist in the Middle Ages and Early Renaissance*, Londres, 1972.

5. Le *buticularius* est l'un des « ministres » présents dans l'entourage de l'évêque ou du prince, comme le sont aussi le *senescalcus*, le *camerarius*, le *coquinarius*, le *stabularius*, etc., et occupe une charge élevée au sein de l'équipage de cour. En ce sens, échanson me semble plus précis que *cellar master*. À aucun moment, l'auteur n'envisage de reconnaître un seul Gislebertus qui, de *buticularius* vers 1120, serait *capellanus* peu avant 1150 ; rien ne s'oppose en effet à ce que ce soit ce même Gislebertus qui signe au tympan d'Autun. Le moine de Saint-Gall Tuotilo (ixe s.), outre son expertise en divers arts, occupa plusieurs fonctions au sein de son monastère, dont celle de cellérier. Odorannus de Sens (première moitié du XIe s.) est également un moine aux talents multiples : architecte, orfèvre, musicien peut-être, il maîtrisait les arts du *trivium* comme ceux du *quadrivium* et composa

entre autres plusieurs oraisons et un rite pour la commémoration des défunts. Le cas d'Arnaud Catell est rappelé plus bas à la note 14.

6. R. Favreau, *Épigraphie médiévale* (L'atelier du médiéviste, 5), Turnhout, 1997, p. 32.

7. Au début du XIII[e] s., ce même sculpteur signe le tympan occidental d'un ermitage situé à Puilampa, dans la province de Saragosse.

8. Il semble toutefois que la plaque ne soit pas solidaire du tympan et qu'elle ait été insérée plus tard dans sa bordure inférieure, probablement en 1812.

9. Sur la réception de Priscien, voir R. W. HUNT, *The History of Grammar in the Middle Ages. Collected Papers*, Amsterdam, 1980. Au début du XII[e] s., la glose sur Priscien précise : « pronomen vero significat substantiam sine qualitate ».

10. Au moment de la transformation du monastère en collégiale, les archives disparurent et avec elles sans doute toute information qui aurait pu être utile pour identifier ce mystérieux mais, semble-t-il, important personnage. Voir C. Lapaire, *Les Constructions religieuses de Saint-Ursanne et leurs relations avec les monuments voisins, VII[e]-XIII[e] s.*, Porrentruy, 1960 (cit. p. 39).

11. L'épisode est librement inspiré d'A. Boureau, *L'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris, 1993, p. 112.

12. Ses erreurs ont été rassemblées par Y. Christe dans un compte rendu paru dans le *Bulletin Monumental* (CLVIII, 2000), auquel J. Wirth a répondu (*Bulletin Monumental*, CLIX, 2001, p. 205-206), et par R. A. Maxwell (*Art Bulletin*, LXXXIII, 2001, p. 757-762), à qui on laisse bien volontiers le soin de croire que, de ce côté-ci de l'Atlantique, l'on découvre à peine les ouvrages d'Erwin Panofsky !

13. J. Wirth, *L'Image médiévale. Naissance et développements (VI[e]-XV[e] s.)*, Paris, 1989.

14. En 1206 et 1207, Arnaud Catell signe comme témoin des chartes en rapport avec le monastère qu'il a édifié. Son exemple n'est pas sans rappeler celui de (Petrus ?) Brunus qui signe deux des apôtres de la façade de Saint-Gilles-du-Gard (brunus me fecit) et intervient comme témoin signataire de plusieurs actes notariés relatifs à Saint-Gilles et à Nîmes en 1171 et 1186.

15. La transcription est erronée chez Jean Wirth, p. 378.

AUTEUR

PIERRE ALAIN MARIAUX

Institut d'Histoire de l'art, Espace Louis-Agassiz 1, Université de Neuchâtel, CH-2000 Neuchâtel

Daniel Le Blevec, La Part du pauvre. L'assistance dans les pays du Bas-Rhône du XIIe siècle au milieu du XVe siècle

Rome, École Française de Rome (Collection de l'École Française de Rome, no 265), 2000, 2 vol., 960 p.

Bruno Tabuteau

1 Dans la préface à ce gros ouvrage tiré de l'une des dernières thèses de doctorat d'État, Georges Duby a salué la prouesse d'un historien qui s'est livré à l'étude novatrice des formes multiples de l'assistance au Moyen Âge, à l'échelle large d'une région tout entière. La thèse de Daniel Le Blévec alimente, à son tour, une dynamique historiographique développée depuis quelques décennies autour de la pauvreté et de l'assistance et dans laquelle l'auteur affiche d'entrée sa volonté de s'insérer. L'aspect original et novateur de l'entreprise réside dans la prise en compte, par l'examen poussé d'un corpus documentaire extrêmement hétérogène et à l'intérieur d'un espace géographique cohérent assez vaste (articulé sur un axe majeur de l'Occident méditerranéen), de la question de l'assistance médiévale dans sa globalité, sans problématique exclusive, ni horizon monographique ou catégoriel, en privilégiant cependant l'angle de l'histoire sociale et surtout de l'histoire religieuse et en envisageant, spécialement, le rôle déterminant des œuvres de miséricorde dans la participation des laïcs à la vie de l'Église.

2 L'ensemble se lit comme un triptyque. Au chapitre des héritages et des permanences de l'assistance médiévale, est d'abord rappelée la tradition hospitalière monastique : soins médicaux et pastorale des malades à l'abbaye bénédictine de Saint-André, près d'Avignon ; aumônes faites aux pauvres à l'abbaye de Saint-Gilles. Une charité à caractère liturgique en l'occurrence, propre à tous les monastères. Mais l'auteur a noté la correspondance du cycle pascal avec la période de « soudure », ainsi que l'opportunité socio-économique des distributions de nourriture de la Toussaint à la Pentecôte. En

revanche, la générosité des évêques, des chanoines réguliers et des chapitres séculiers apparaît bien modeste. Mais aux XIIe-XIIIe siècles, la misère n'est pas encore un problème social et il ne s'agit pas d'éteindre le paupérisme. Les pauvres sont intercesseurs entre Dieu et les hommes et les réponses à la pauvreté sont d'ordre religieux. L'hôpital est tenu par les canonistes et les théologiens pour une « maison de Dieu », qui, dotée d'une chapelle ou d'un autel, dûment desservi, voire d'un cimetière, dépend de l'ordinaire diocésain ou d'un ordre régulier. Des ordres hospitaliers au premier chef, qui symbolisent le renouveau évangélique de leur temps, mêlant authentique engagement religieux et vocation affirmée au service du prochain. Pas moins d'une centaine de pages leur sont consacrées, faisant la part belle aux Antonins, aux Trinitaires et surtout aux Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, dont l'arrivée dans le Midi coïncide avec les origines du prieuré-hôpital de Saint-Gilles, au début du XIIe siècle, et aux statuts desquels nombre de fraternités hospitalières ont emprunté.

3 D. Le Blévec s'est interrogé, d'autre part, sur l'influence de l'enseignement doctrinal de l'Église et du renouveau pastoral des XIIe-XIIIe siècles sur la charité individuelle. Les XIIIe-XIVe siècles fournissent les témoignages « d'une véritable pédagogie de la charité », inhérente à la prédication mendiante. Entre l'incitation pastorale et la réaction tangible des fidèles, un décalage se réduit graduellement que laissent observer de riches et relativement précoces séries testamentaires. À une époque d'aspirations communautaires fortes chez les laïcs et à l'imitation de la solidarité fraternelle de l'âge apostolique, l'assistance prend facilement une allure collective à travers les confréries, charités et aumônes. Or, le lien est étroit entre celles-ci ou les hôpitaux et l'autonomie villageoise ou urbaine. On a pu de surcroît parler de « laïcisation » de l'assistance, et aux XIVe-XVe siècles, on assiste, au détriment des prérogatives ecclésiastiques, à un mouvement général d'emprise des pouvoirs municipaux, qui s'inscrit « dans l'élaboration d'une nouvelle idéologie de la ville », faite de cohésion sociale, d'hygiène publique et de meilleure maîtrise de l'espace urbain.

4 Mais c'est sans doute le panneau central du triptyque qui accuse le plus nettement le trait novateur et original de l'ouvrage de D. Le Blévec. Nous sont offertes en effet, ici, deux belles études, l'une sur les œuvres de pont, l'autre sur l'aumône des papes d'Avignon, formes régionales spécifiques de l'assistance au Moyen Âge, copieusement documentées mais qui n'avaient pourtant pas jusqu'alors retenu toute l'attention des chercheurs.

5 Le Midi provencal et languedocien, singulièrement autour du Rhône et de ses affluents, a concentré la plus remarquable densité d'œuvres de pont connues en Occident. « La *paupertas* englobe aussi bien la notion de faiblesse que celle de dénuement », rappelle l'auteur à la suite de Michel Mollat. Faibles parce que privés des protections et des solidarités habituelles, familiales et communautaires, et exposés aux périls de la route, toujours plus nombreux à mesure que le renouveau économique et religieux du XIIe siècle augmente la circulation des hommes, les pèlerins et voyageurs sont sujets de charité, celle-ci s'exerçant à leur intention par l'amélioration des infrastructures et l'hospitalité. À Pont-Saint-Esprit comme à Avignon, des fraternités ont pris en charge des complexes monumentaux combinant pont (viabilité), chapelle (piété), hôpital (hospitalité). Mais ces *fratres et sorores pontis* ne sont pas les *fratres pontifices*, les « frères pontifes » accrédités par une historiographie traditionnelle dont D. Le Blévec dénonce d'emblée l'imposture !

6 Source de profit matériel pour les uns, de bienfaits spirituels pour les autres, point stratégique aux frontières des dominations territoriales, le cas échéant, le pont constitue

un enjeu de pouvoir. Au début du XIVe siècle, à Pont-Saint-Esprit, le roi de France saisit l'occasion d'un litige impliquant l'œuvre du pont, pour intégrer celle-ci dans sa stratégie politique rhodanienne face à l'Empire et au Saint-Siège. Dans le contexte général de construction de l'État moderne et de l'unité française, la sentence arbitrale rendue en 1307 par Guillaume de Plaisians applique de façon exemplaire les conceptions qui priment dans l'entourage du roi à propos de sa souveraineté dans le royaume au nom du bien commun. Guillaume de Plaisians aurait été l'initiateur d'une conception nouvelle, liée à celle du bien public, qui attribue au prince la protection des pauvres. Il aurait fait prévaloir au concile de Vienne, en 1311, une autre idée neuve qui se profile dans sa sentence de 1307 au sujet du futur hôpital du pont Saint-Esprit, sur la moralité et la compétence des administrateurs hospitaliers. À Pont-Saint-Esprit, Guillaume de Plaisians les a affranchis de toute autorité ecclésiastique. D. Le Blévec emploie le néologisme de « déclericalisation » pour caractériser l'assistance dans un Languedoc ou une Provence progressivement incorporés à l'administration monarchique, sans pour autant qu'on puisse parler de « laïcisation » sur le plan religieux. À la différence d'un Comtat où la tutelle du siège apostolique maintient encore longtemps l'institution hospitalière sous l'étroit contrôle des clercs, y retardant le « mouvement historique général » de municipalisation.

7 De fait, le long séjour de la papauté en Avignon, de 1309 à 1403, a été un événement exceptionnel, aux profondes répercussions dans tout le Midi, notamment en matière d'assistance. L'auteur a dépouillé la totalité des registres de comptes de la Chambre apostolique aux Archives du Vatican, ce qui l'autorise, sur cent trente-trois pages du second volume de son ouvrage, à reprendre l'histoire d'une célèbre institution : la « Pignotte », dont les comptes révèlent la gestion scrupuleuse et efficace. Complétée par l'aumône secrète, la charité pontificale avignonnaise n'écarte aucune misère, à l'opposé du « cliché – savamment entretenu par ses ennemis [...] – d'une papauté uniquement préoccupée de sa puissance temporelle et du luxe de son cadre de vie », commente D. Le Blévec. L'auteur attire enfin l'attention sur l'inversion des termes de l'échange dans « l'économie du sacré » : aux secours spirituels que les fidèles attendent d'une Église qui opère sur eux des prélèvements pécuniaires de toutes natures, répondent ici les secours matériels qu'attendent les pauvres entre les fidèles de la charité du chef de l'Église. Charité édifiante et qui fait à leur tour de ces pauvres, en qui Jésus-Christ est caché, les intercesseurs privilégiés de ceux qui les servent.

8 Dans sa troisième et dernière partie, D. Le Blévec s'est proposé de réactualiser l'histoire hospitalière méridionale en sortant du cadre monographique couramment adopté et en envisageant l'hôpital comme « le pivot d'une dialectique aux multiples facettes » : clercs/laïcs, sacré/profane, public/privé, individus/collectivités ; et ségrégation/intégration dans le cas particulier des léproseries, où l'auteur préfère voir « une société de reclus », plutôt que la « société d'exclus » de Françoise Bériac.

9 Les problèmes de chronologie et de topographie sont posés d'entrée, avec une priorité donnée à la recension la plus exhaustive possible des établissements hospitaliers, malgré l'hétérogénéité et la dispersion des sources, dont l'auteur brosse la typologie dans l'espace étudié. De l'analyse statistique hospitalière dans le Bas-Rhône se dégage l'impression d'une forte dynamique et, comme dans d'autres régions, la carte des hôpitaux et léproseries montre un réseau étroitement calqué sur la géographie du peuplement et de l'activité économique, avec de nettes concentrations dans le Comtat, le long du Rhône et dans la plaine du Languedoc. De même, et hormis des ensembles plus

complexes comparables à l'hôpital du pont Saint-Esprit, seul site fouillé, le schéma le plus commun d'une fondation hospitalière est celui de la maison individuelle léguée par son propriétaire, avec une capacité d'accueil limitée à quelques lits. L'exercice de la charité dans l'espérance du salut éternel demeure la motivation habituellement partagée, foncièrement religieuse, des fondateurs. Mais contre l'opinion de L. Lallemand et après lui de J. Imbert, l'auteur prête aussi aux communautés d'habitants la création de nombreux hôpitaux à partir de la seconde moitié du XIVe siècle. En outre, si aux XIIe-XIIIe siècles maintes fondations sont prises en charge par des fraternités de laïcs, dont la vie communautaire est influencée par le modèle monastique ou canonial, dès la seconde moitié du XIIIe siècle, le système bénéficial s'introduit dans l'administration des établissements et avec lui le risque de dérive des institutions hospitalières. La crise de ces institutions atteint un seuil critique sous l'effet de la désastreuse conjoncture économique et surtout politico-militaire des XIVe-XVe siècles. Autour des années 1450-1460, terme de l'enquête de D. Le Blévec, s'ensuit une ample restructuration institutionnelle et patrimoniale d'un équipement hospitalier amoindri, avec l'instauration, comme ailleurs en France et en Occident, d'« une vraie politique municipale en matière d'assistance, élaborée à l'expérience de la misère générale, des guerres et des épidémies ».

10 Mais c'est dès les années 1320 que le consulat de Nîmes inaugure une pratique d'expertise médicale de la lèpre, confiée notamment à des docteurs montpelliérains. La proximité de la faculté de médecine de Montpellier, qui, contrairement à celle de Paris, conçoit déjà la contagiosité de la lèpre avant la Grande Peste de 1348, a pu rendre les pays du Bas-Rhône plus réceptifs à cette idée de contagion, ce qui aurait favorisé l'enclenchement précoce du processus de marginalisation des lépreux. Au XIVe siècle, le mouvement de médicalisation des hôpitaux gagne les principales villes de Provence. Mais pendant longtemps, la médecine n'a guère sa place dans l'hôpital médiéval et les soins du corps malade consistent avant tout à le nourrir convenablement et à veiller à son hygiène. Pour les penseurs chrétiens, la maladie, comme la pauvreté, doit être assumée comme une épreuve envoyée par Dieu et invitant au repentir, dans la perspective du salut. L'hôpital, comme la léproserie, « est donc un lieu de vie à forte connotation pénitentielle ». Il faut attendre le milieu du XVe siècle, dans le Bas-Rhône, pour voir des médecins attachés au service des hôpitaux, ordinairement à l'initiative des municipalités qui en ont pris le contrôle administratif. Cette médicalisation va de pair « avec une certaine désacralisation de la maladie », qui oppose à la transcendance des théologiens la causalité immédiate des médecins formés aux théories hippocratiques et galéniques, ce qui incline l'auteur à identifier la fin du Moyen Âge à la « protohistoire » de la sécularisation de la médecine !

11 Dans sa conclusion, D. Le Blévec se réfère à la périodisation de l'histoire médiévale de l'assistance que proposait André Vauchez il y a plus de vingt ans : « effort réussi de faire coïncider les œuvres de charité et les diverses formes de pauvreté », du XIIe au milieu du XIVe siècle ; crise de l'assistance et « retournement des mentalités vis-à-vis de la pauvreté », dans le second XIVe siècle ; réorganisation de cette assistance par les pouvoirs laïques, enfin, au XVe siècle. Telle périodisation vaut pour le Bas-Rhône mais avec des décalages chronologiques significatifs aux yeux de l'auteur, à cause de « l'omniprésence des clercs » et de la capacité de l'Église, en particulier dans le Comtat Venaissin, de résister à une laïcisation ou à une sécularisation de l'assistance qui, de toute façon (et D. Le Blévec a raison de le répéter) n'affecte, concrètement, que les modes de gestion. Aider son prochain reste une préoccupation essentielle du fidèle chrétien qui s'inquiète

de sa rédemption. Au risque de pervertir l'authenticité de la charité par l'instrumentalisation du pauvre dans l'économie du salut ? Or, du nanti qui travaille à ce salut ou de l'indigent qui en obtient l'aumône, qui, au bout du compte, a « la meilleure part » ?

Jean-Marie Fritz, Paysages sonores du Moyen Âge. Le versant épistémologique

Paris, Champion, collection « Sciences, Techniques et civilisations du Moyen Âge à l'aube des Lumières », 2000, 478 p.

Christopher Lucken

1 « Si l'homme ne retient pas les sons dans sa mémoire, ils périssent, car ils ne peuvent être écrits », affirme Isidore de Séville dans la section de ses *Étymologies* consacrée à la musique – citation que l'on peut lire au seuil de l'ouvrage de J.-M. Fritz. Ce n'est que depuis la fin du xixe siècle que les sons ont la possibilité d'être mémorisés grâce à des techniques d'enregistrement qui sont venus s'ajouter à celles utilisées pour conserver les traces du passé, l'écriture et l'image principalement. Auparavant, il n'y avait pas d'autre moyen de retenir un son qui s'était produit que de s'en remettre à sa mémoire, pour autant bien sûr qu'on avait eu la chance ou la possibilité de l'entendre. Si l'on peut avoir aujourd'hui une certaine idée de l'environnement sonore du xxe siècle (et encore, tout n'a pas été enregistré), comment savoir ce que les hommes d'autrefois ont entendu ? Que peut-on connaître, par exemple, des productions orales et musicales des sociétés dépourvues d'écriture ? Que sait-on des contes et des chants qui n'ont pas été préservés des atteintes du temps à l'aide de lettres ou de notes ?

2 L'intérêt, relativement récent, pour les manifestations sonores propres à différentes périodes de l'histoire peut être rattaché aux recherches qui ont été consacrés aux phénomènes relevant de l'*oralité*. Divers domaines de recherche ont, pour ce qui concerne la période médiévale, inspiré tout particulièrement les travaux de P. Zumthor qui, après avoir publié une *Introduction à la poésie orale* (1983), s'est consacré, dans *La Poésie et la voix dans la civilisation médiévale* (1984) puis dans *La Lettre et la voix* (1987), à la *vocalité* d'une « littérature » médiévale pour laquelle la voix ne serait pas seulement le support d'une transmission orale mais un élément constitutif des œuvres elles-mêmes. Cependant, c'est surtout à un musicien et compositeur canadien que l'on doit l'idée de reconstruire le

paysage sonore du passé dans son ensemble : R. M. Schafer, dont le livre désormais classique, *The Tuning of the World. Toward a Theory of Soundscape Design*, publié en 1977, a été traduit en français en 1979 sous le titre suivant : *Le Paysage sonore. Toute l'histoire de notre environnement sonore à travers les âges*.

3 Cette sonorisation d'un monde qui semblait s'être replié en silence pour n'avoir laissé que des images adressées à la vue était susceptible de rejoindre l'intérêt que les historiens accordaient depuis plusieurs années aux mentalités et, plus particulièrement, à la vie quotidienne. Toutefois, si, par exemple, les bruits de la ville et des fêtes pouvaient faire partie d'études générales portant sur divers aspects des sociétés humaines, les historiens n'avaient guère consacré de travaux spécifiques aux phénomènes sonores produits dans le passé. C'est à A. Corbin que l'on doit plus particulièrement de s'être interrogé sur les modalités de l'attention des hommes aux sons, sur les seuils de perception et de tolérance qui peuvent caractériser différents lieux ou différents moments de l'histoire humaine, ou sur la signification sociale des manifestations sonores.

4 En 2000, J.-P. Gutton faisait paraître une synthèse sur la question, *Bruits et sons dans notre histoire. Essai sur la reconstitution du paysage sonore*, qui décrit les principales caractéristiques de l'environnement sonore, social et matériel, du Moyen Âge à aujourd'hui, avec ses constantes et ses nombreuses transformations. La période médiévale (à laquelle est consacrée une petite dizaine de pages) paraît partagée entre, d'une part, une présence importante de bruits de toutes sortes (en particulier dans les villes, avec ses rassemblements festifs, les cris des marchands et des artisans faisant la réclame de leurs produits dans la rue, le tapage diurne et nocturne de ses habitants, les charivaris et toutes sortes de manifestations bruyantes plus ou moins rituelles), et, d'autre part, le silence (notamment dans les monastères où les moines sont soumis à une règle qui l'exige).

5 Le paysage sonore qui résulte de la lecture du livre de J.-M. Fritz, publié la même année que ce dernier ouvrage, se présente de manière sensiblement différente. Cela n'est pas seulement dû au fait que ce livre se concentre sur le seul Moyen Âge et qu'il serait donc à même d'offrir un panorama à la fois plus varié et plus complet. C'est surtout que son objet n'est pas le même. En effet, J.-M. Fritz ne cherche pas tant à restituer le contexte sonore caractéristique de la société médiévale, même si cet aspect de la question est pris en considération. Il s'intéresse plutôt aux différents traités qui, au Moyen Âge, ont parlé du son et de différentes manifestations sonores afin de préciser la manière dont ils les décrivent et de dégager le statut particulier accordé à l'ouïe (plutôt qu'à la vue) pour une connaissance du monde et la constitution d'un savoir. Les sources employées par J.-M. Fritz ne sont donc pas les mêmes que celles que pourrait privilégier un historien. Les textes cités sont issus principalement des traditions patristique, médicale et philosophique. Ils sont écrits en latin (ou en ancien français : mais il s'agit alors, surtout, de traductions ou d'autres formes de reprises). S'y ajoutent des textes littéraires. En revanche, J.-M. Fritz renonce à utiliser les sources iconographiques et musicales. Le projet de ce livre est donc moins sociologique que, comme le souligne son sous-titre, *épistémologique*. En même temps que sont abordés certains phénomènes auditifs singuliers (notamment la voix humaine, les cris des animaux, la musique humaine et celle du monde), J.-M. Fritz étudie pour l'essentiel les théories qui président à l'existence même d'un horizon sonore pour la pensée médiévale ; il dégage du même coup les présupposés théoriques qui sont à la fois susceptibles d'en conditionner l'écoute, d'en déterminer la

nature singulière et de constituer pour nous un préalable nécessaire si l'on veut rendre compte du paysage sonore du Moyen Âge.

6 Ce livre comprend six chapitres. Le premier concerne la place qu'occupe le sens de l'ouïe dans le système des cinq sens et, plus particulièrement, les relations conflictuelles qu'il entretient avec la vue. La première partie de ce chapitre initial porte sur la primauté généralement accordée à la vue, tandis que la seconde interroge les raisons qui ont pu amener à lui préférer le sens auditif, lié à la voix, à la musique et au langage. Le deuxième chapitre est consacré, d'une part, à l'anatomie de l'oreille et du système auditif, d'autre part, à la voix et au mode de propagation des phénomènes sonores, ainsi qu'à certains phénomènes auditifs singuliers. Le troisième chapitre comporte cinq parties. Les quatre premières concernent respectivement les sons liés à chacun des quatre éléments : la terre (avec les bruits provoqués par les tremblements d'une masse chaotique en fusion qui semblent annoncer les grincements caractéristiques de l'Enfer), l'eau (avec le fracas des vagues de la mer, le murmure des sources et certains phénomènes musicaux singuliers qui lui sont associés), l'air (avec notamment le vent) et enfin le feu (avec le tonnerre et les coups de marteaux du forgeron frappant son enclume auxquels Pythagore prêtera une oreille attentive). La cinquième partie de ce chapitre complète cette description du paysage sonore et musical du monde tel qu'ont pu le concevoir (sinon à proprement parler l'entendre) les intellectuels du Moyen Âge, en traitant d'une question essentielle pour comprendre la théorie musicale issue de Pythagore comme la structure de l'univers décrite par le *Timée* de Platon : la musique des sphères. Le chapitre suivant porte sur les cris des animaux (auquel s'ajoute une Annexe fort utile répertoriant les textes qui les mentionnent). Il semble ainsi prendre place à l'intérieur d'un plan qui aurait été établi sur le modèle des six jours de la Création et, plus généralement, sur celui de l'histoire biblique. Le cinquième chapitre poursuit le propos du précédent en traitant plus précisément de la voix ou du chant de certains animaux dans leur rapport (analogique ou métaphorique) à la voix humaine (par exemple, le rossignol, la sirène ou le perroquet). Le dernier chapitre est consacré à la voix humaine dans son rapport au Verbe divin. La première partie l'aborde du côté de la chute (depuis la voix séductrice du serpent jusqu'à Babel) ; la seconde du côté de la rédemption (de l'Annonciation à la Pentecôte, en passant par la Passion et le Résurrection). Enfin, la conclusion nous mène en direction de l'Apocalypse.

7 Ce livre, extrêmement riche et stimulant, de J.-M. Fritz se propose donc de rassembler la totalité des phénomènes sensibles à l'ouïe qui relèvent du monde médiéval (un monde toutefois, on l'aura compris, qui est celui des clercs et des livres plutôt que celui dans lequel ont pu vivre les hommes du Moyen Âge). L'excellent index permettra à tous ceux qui sont intéressés par telle ou telle composante de ce paysage sonore de s'y retrouver aisément. Mais, par delà l'intérêt que présentent les différents sujets traités, une des grandes qualités de ce livre est de nous offrir une vision d'ensemble dans un domaine relativement négligé et où il ne semble pas y avoir eu jusqu'à aujourd'hui de véritable tentative de synthèse. Il associe du même coup des phénomènes qui pouvaient sembler ne pas avoir de rapport les uns avec les autres et permet de comprendre la cohérence que présentent les différents paysages sonores qui s'y trouvent décrits. Il n'est cependant pas sans susciter un certain nombre d'interrogations. Mais, étant donné l'ambition et l'ampleur de cet ouvrage, comment pouvait-il en être autrement ?

8 Il est par exemple tout à fait légitime d'étudier les sons des animaux décrits dans les bestiaires et la tradition encyclopédique. Mais il me semble qu'il aurait été nécessaire de

souligner davantage ce parti pris, ne serait-ce que pour mieux mettre en évidence la spécificité de ces textes (qui ne répondent d'ailleurs pas tous au même projet). Peut-on dire que, « pour Richard de Fournival », « la belette conÿoit par l'oreille et met bas par la bouche » (p. 167) ? Son *Bestiaire d'Amours* ne vise pas à « adapter au contexte de l'amour courtois » (p. 259) la tradition du *Physiologus* : son propos ne concerne pas véritablement les animaux, mais bien plutôt le chant d'amour des troubadours et des trouvères. D'ailleurs, les bestiaires ne sauraient être confondus avec des ouvrages de zoologie : aussi ne peut-on parler à leur propos de « naïveté » et affirmer qu'« en marge de la science » dont ils feraient preuve « se développe un discours plus fantaisiste où l'observation laisse la place à l'imagination » (p. 165). Ni les bestiaires ni même les encyclopédies ne consistent à rendre compte des cris des animaux que pouvaient entendre les paysans et les chasseurs du Moyen Âge. Personne n'a jamais entendu le chant des sirènes ailleurs que dans des textes (sinon de manière métaphorique). On aurait cependant souhaité que ces ouvrages soient mis en relation avec l'expérience même des hommes. Qu'en est-il, par exemple, de la beauté du chant du coq célébré par saint Ambroise pour l'oreille d'un paysan ? Quelle influence est susceptible d'avoir sur son écoute sa présence au sommet des églises, où il figure le prédicateur annonçant le soleil de la résurrection à venir ? J.-M. Fritz remarque les différentes transcriptions onomatopéiques de son chant dans différentes langues, notant qu'elles résultent probablement « de l'oreille de celui qui écoute et du système linguistique et phonologique dans lequel il est transcrit » (p. 200). Les conséquences de cette remarque sont essentielles et mériteraient d'être précisées. Elle nous amène en effet à questionner la nature de l'ouïe et la possibilité même que puisse exister un paysage sonore indépendamment du langage et des systèmes de représentation du monde susceptibles d'en déterminer ou d'en préparer l'écoute.

9 Le *cuccuru* latin du coq (comme le *coax* de la grenouille) relève de la *vox inarticulata et litterata* que Priscien oppose, dans son *Institution grammaticale*, à la fois à la *vox articulata* des hommes (pourvue par conséquent de signification, qu'elle soit *litterata* ou non) et à la *vox inarticulata et illitterata* à laquelle appartiennent craquements, grognements et la plupart des cris des animaux (distinctions que J.-M. Fritz mentionne p. 190). Qu'un son non scriptible, étranger à la langue et à l'écriture, soit susceptible d'être transcrit de manière codifiée (comme le chant du coq), lui permettra d'être retenu dans la mémoire et d'être transmis à la postérité (si l'on suit Isidore de Séville). Mais quelle est désormais cette voix ? La mémoire de la lettre ne se contente pas, en effet, de conserver les sons : elle donne forme à l'écoute et inscrit les phénomènes concernés dans le cadre d'un système grammatical, serait-ce sous la forme d'onomatopées ou d'interjections. Aussi peut-on se demander si certains sons que l'on entend (ou certains cris que l'on produit) ne se trouvent pas déjà dans la langue avant même d'arriver dans l'oreille ou d'être formés par la bouche. Ce qui lui est étranger relève du bruit (à quoi Aristote oppose la voix en tant qu'elle est « un son pourvu de signification ») et ne saurait être traduit au moyen de lettres. Mais qu'entend-on quand on entend un bruit ? Et comment l'écrire sans contrevenir à sa nature même ? À vouloir transcrire les sons du monde qui sont *a priori* non scriptibles, à tenter de restituer le paysage sonore du passé, peut-on jamais faire autre chose que de les figer dans une forme plus ou moins conventionnelle qui ne saurait donner à entendre dans leur existence même des phénomènes fondamentalement *illettrés* ? Mais, à nouveau, qu'entend une oreille avant que le son qui la traverse ne soit transcrit ? Comment sait-on ce que l'on entend s'il n'y a rien pour l'inscrire dans la mémoire (lieu par excellence du savoir pour la pensée médiévale) et permettre ainsi d'en prendre connaissance ?

10 Ce livre de J.-M. Fritz est sous-titré *Le versant épistémologique*. Il se présente en effet comme le premier versant d'une réflexion dont le second versant, à venir, serait consacré à une *esthétique*, soit à « l'émotion artistique » suscitée par le son, dans la mesure où ce dernier « est une composante de la représentation » et qu'il « relève d'une poétique » (p. 8). Affirmant au terme de son Introduction que « le Son participe de la Beauté de la Création, au même titre que le Nombre et la Lumière », J.-M. Fritz conclut que « l'Épistémologie est alors inséparable d'une Esthétique » (p. 18). En effet ! Mais pourquoi donc avoir décidé de séparer esthétique et épistémologie ? Qu'entendre dès lors par esthétique ? Celle-ci nous renvoie-t-elle à la conscience singulière d'un écrivain dont la sensibilité (aux sons) informe une œuvre musicale ou « littéraire » (plutôt que philosophique ou théologique) (cf. p. 321) ? Mais qu'est-ce même que la musique ou la littérature au Moyen Âge ? Quel rapport entretiennent-elles avec une musique des sphères qui ne relève pas simplement de « l'imaginaire » et « de poésie plutôt que de la science », comme le laisse entendre J.-M. Fritz (p. 146). Si l'harmonie des sphères est au principe de toute création fondée sur le Nombre, celle-ci est le lieu d'un savoir qui ne concerne pas seulement les phénomènes perceptibles par les sens : il porte sur les natures de l'univers et de l'homme. J.-M. Fritz mentionne d'ailleurs les comparaisons qui remontent à l'Antiquité entre l'appareil phonatoire dont est pourvu l'être humain et un instrument de musique (notamment la lyre) (p. 70 et suiv.). Pourquoi ne pas avoir profité de cette analogie pour étudier l'esthétique musicale du langage au Moyen Âge (indépendamment même de toute production musicale ou poétique) et les conséquences que cela entraîne sur la notion de *vox* et les conditions de sa perception ?

11 Je ne voudrais pas, cependant, que ces remarques mettent en cause la qualité et la pertinence de ce livre. Elles sont suscitées par les questions qu'il pose et témoignent, je l'espère, de l'intérêt et du plaisir que m'a procuré sa lecture. Elles n'effacent évidemment pas tout ce qu'il apporte à l'étude du Moyen Âge, que l'on s'intéresse à son histoire intellectuelle, à son paysage sonore ou à ses réalisations musicales et littéraires. Si j'ai pu regretter que son versant *esthétique* n'ait pas été traité simultanément, je n'en attends pas moins sa sortie avec impatience. Les deux volumes une fois conjoints offriront une somme remarquable sur ce sujet novateur et contribueront très certainement à promouvoir l'utilité qu'il peut y avoir d'associer à l'étude de la littérature médiévale des réflexions théoriques issues d'autres domaines que le sien.